Inhalt

Ist die Welt reicher mit oder ohne Religion?

JULIAN BARNES: »ICH GLAUBE NICHT AN GOTT, ABER ICH VERMISSE IHN.«

Vorwort

Das vorliegende Buch geht im Kern auf die Habilitationsschrift zurück, die ich 2001 an der soziologischen Fakultät der Universität Bielefeld eingereicht habe. In ihr sind Texte, die ich – aufeinander abgestimmt – überwiegend gegen Ende der 1990er Jahre geschrieben habe, mit systematisierenden Klammern versehen worden. Nach einer längeren Latenz- und Überarbeitungsphase habe ich mich jetzt dazu entschlossen, das Konvolut mit passenden neueren und zum Teil unveröffentlichten Texten anzureichern und zu publizieren. Einige der älteren Texte und darin behandelten Themen müssten, zumindest was den Forschungsstand und teilweise auch die Argumentation sowie ihre empirische Basis angeht, aktualisiert werden. Ohne Zweifel hat sich seit Beginn des 21. Jahrhunderts in Sachen Religion innerhalb und jenseits des religiösen Feldes einiges getan – geopolitisch unter anderem bedingt bzw. bezeichnet durch die Anschläge auf das World Trade Center am 11. September 2001 und in den westlichen Gesellschaften Europas durch vermehrte Migrationsbewegungen oder jedenfalls durch die erhöhte öffentliche Aufmerksamkeit zu Fragen gesellschaftlicher Integration. Das Verhältnis von Migration und Religion sowie damit zusammenhängende Fragen der religiösen Pluralisierung bestimmen nicht nur gesellschaftspolitische Debatten und sorgen für ein gesteigertes öffentliches Interesse an religiösen Fragen, sondern haben auch Eingang in die Religionsforschung gefunden; diesen und anderen veränderten oder neuen Aspekten der religiösen Lage in der modernen Gesellschaft kann das Buch nur teil- und ansatzweise genügen. Außerdem bezieht sich der Großteil des analysierten Datenmaterials auf die deutsche Situation. Andererseits zeigen die nach systematisierenden Gesichtspunkten miteinander verbundenen Analysen meines Erachtens einige Linien auf, die die religionssoziologische Forschung nicht nur der 1990er Jahre und des ersten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts kennzeichnen, sondern auch noch gegenwärtige Debatten prägen und *Pars pro Toto* oder zumindest prototypisch für mögliche Entwicklungspfade des Religiösen in der modernen Gesellschaft stehen.

Obwohl die Habilitation nahezu zehn Jahre zurückliegt, gilt mein abermaliger Dank den Mitgliedern der Habilitationskommission – na-

mentlich Franz-Xaver Kaufmann, Hans G. Kippenberg (als auswärtigem Gutachter), Otthein Rammstedt, Rudolf Stichweh und Hartmann Tyrell – für wertvolle Hinweise.

Die erneute Überarbeitung, Anreicherung und Drucklegung des Konvoluts fällt in die Zeit, in der ich Mitglied der DFG-Forschergruppe »Transformation der Religion« bin und in der das Bundesministerium für Bildung und Forschung ein *Käte Hamburger Kolleg* zum Thema »Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa« an der Ruhr-Universität Bochum großzügig unterstützt. Der DFG danke ich dafür, gemeinsam mit Kollegen[1] zur Religionsgeschichte der BRD arbeiten zu können, dem BMBF dafür, einen Freiraum für die geisteswissenschaftliche Forschung geschaffen zu haben, sowie für die großartige Möglichkeit, die fachübergreifende Religionsforschung voranzubringen, und dem Rektorat der Ruhr-Universität dafür, die im Bochumer *Centrum für Religionswissenschaftliche Studien* vereinten Aktivitäten ideell und materiell nach Kräften zu fördern. Den Mitgliedern des *Käte Hamburger Kollegs* sowie den internationalen Gastwissenschaftlern gilt mein Dank für lebhafte Diskussionen und hilfreiche Anregungen sowie namentlich Marion Steinicke für ihre außergewöhnlich kompetente und engagierte Unterstützung bei den inhaltlichen und administrativen Leitungsaufgaben. Der Weg zu gelingender interdisziplinärer Religionsforschung, die philologische mit kultur- und sozialwissenschaftlichen sowie historische mit gegenwartsorientierten Untersuchungen verbindet, ist steinig, aber nach meinem Dafürhalten lohnend. Möge das vorliegende Buch mit seinen sozialwissenschaftlichen und gegenwartsorientierten Perspektiven einen Beitrag auf diesem Weg liefern.

Bochum, im Frühjahr 2011

1 | Mit Nennung der männlichen Funktionsbezeichnung ist in diesem Buch, sofern nicht anders gekennzeichnet, immer auch die weibliche Form mitgemeint.

I Einleitung

Die große Zahl an jüngeren soziologischen, religionswissenschaftlichen sowie sozialwissenschaftlich ausgerichteten theologischen Untersuchungen zu religiösen Themen erweckt im Vergleich zu den Studien, die in den 1960er und 70er Jahren erschienen sind, den Eindruck, als erfahre das Religiöse eine neue und – angesichts der sich säkularisiert wähnenden modernen Gesellschaft – überraschende Konjunktur. Auf der einen Seite wird zwar ein Bedeutungsverlust des westlichen Christentums und seiner Großkirchen konstatiert – zumindest für die religiöse Lage in Europa.[1] Auf der anderen Seite sind jedoch eine Verlagerung, Pluralisierung und zum Teil auch eine Ausweitung des religiösen Feldes sowie die Virulenz religiöser Elemente in anderen gesellschaftlichen Bereichen zu beobachten. Für diese Prozesse lassen sich etwa die folgenden Faktoren anführen:

- Die christlichen Großkirchen sind von verschiedenen Milieus und Strömungen geprägt;
- kleine Religionsgemeinschaften werden sichtbarer (vgl. Krech 2005b);
- neben Religiosität ohne Zugehörigkeit und religiösen Bewegungen, wie z.B. den Neo-Sannyasins (vgl. Karow 1990), sind religiöse Strömungen wie die des New Age zu nennen (vgl. Knoblauch 1989 und Stenger 1989, 1990);
- durch Migrationsbewegungen halten andere Religionen verstärkt in westlichen Gesellschaften Einzug, und etwa der Buddhismus oder der Islam erfreuen sich auch unter Deutschen zunehmender Beliebtheit;[2]
- esoterische Praktiken haben Konjunktur, die beispielsweise Pendeln, Astrologie und religiöse Meditation umfassen;[3]

1 | Zur Lage des Christentums und der christlichen Großkirchen in Deutschland vgl. Gabriel (1992), Engelhardt/von Loewenich/Steinacker (1997), Ebertz (1998), Kaufmann (2000) und Huber/Friedrich/Steinacker (2006).

2 | Zur Konjunktur des Buddhismus vgl. Baumann (1993).

3 | Zur Geschichte der neureligiösen Szene aus religionssoziologischer Sicht vgl. Hero (2010).

- und nicht zuletzt werden Religionssurrogate und ›unsichtbare‹ Formen von Religion ›entdeckt‹, die von sozialen Protestbewegungen über psychotherapeutische Praktiken bis zum Bodybuilding und ›Fußballkult‹ reichen.[4]

Aufgrund der diversifizierten und daher unübersichtlichen gegenwärtigen religiösen Lage stellt sich die Frage, bei welchen sozialen Phänomenen man es mit Religion zu tun hat. Ebenso unüberschaubar sind allerdings die zahlreichen Definitionsversuche von Religion, die bis in die Anfänge der Religionsforschung zurückreichen (vgl. die Zusammenstellung bei Pollack 1995). Angesichts dieser empirisch wie theoretisch unbefriedigenden Situation ist es wahrscheinlich nicht sehr hilfreich, das Arsenal einfach um eine weitere taxonomische Definition anzureichern. Stattdessen erscheint es mir angebracht, konzeptuelle Überlegungen anzustellen. Ein Konzept muss zwar auch definitorische Eingrenzungen des Gegenstands enthalten, aber eben nicht nur. Um ein Konzept theoretisch zu fundieren, bedarf es paradigmatischer Entscheidungen; und um es in empirische Forschung zu überführen, ist die Angabe von Operationalisierungsschritten notwendig.

Meine konzeptuellen Überlegungen sind von den Fragen geleitet, wie sich der Forschungsgegenstand verändert und welchen heuristischen Gewinn man erzielt, wenn man Religion im Anschluss an einige Theorieentwicklungen in der allgemeinen Soziologie wesentlich als einen kommunikativen Sachverhalt versteht.[5] Bei keinem sozialen Phänomen ist allerdings ein kommunikationstheoretischer Ansatz so plausibel und problematisch zugleich wie beim Gegenstand der Religion. Einerseits wüssten wir nichts über religiöse Vorstellungen und Ideenwelten, wenn sie nicht kommuniziert würden. Auch eine religiöse Handlung würde uns in ihrem Sinn verschlossen bleiben, wenn die religiöse »Motivlage« nicht mitgeteilt werden würde. Andererseits reklamiert Religion für sich – nicht nur, aber insbesondere in ihrer mystisch-emphatischen Variante – die Unaussprechlichkeit des ihr zugrunde liegenden Erlebens. Aufgrund dieser Ambivalenz versteht sich eine kommunikationstheoretische Perspektive auf religiöse Sachverhalte nicht von selbst. Davon zeugt die Theoriebildung seit ihren Anfängen, wie das Kapitel über Paradigmen religionssoziologischer Theoriebildung zeigt. Während in den älteren Religionstheorien das »Erlebnis« das zentrale Konzept war, muss sich der Kommunikationsbegriff erst gegen den Erfahrungs- und Handlungsbe-

4 | Zu psychotherapeutischen Praktiken als Religionssurrogaten vgl. Hahn/Willems (1993) und Gärtner (1998); zum Bodybuilding vgl. Honer (1985); zur religiösen Qualität des Fußballs siehe von Soosten (1997) und Percy/Taylor (1997).

5 | Bei kommunikationsorientierten Ansätzen in der allgemeinen Soziologie denke ich an diejenigen von Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und Thomas Luckmann. Zur Anwendung dieser Ansätze auf religionssoziologisches Terrain vgl. Tyrell/Krech/Knoblauch (1998).

griff durchsetzen. Das Anliegen des entsprechenden Kapitels besteht darin, den kommunikationsorientierten Ansatz von älteren Religionskonzepten abzugrenzen und zugleich deren kommunikationstheoretische Potentiale herauszuarbeiten.

Die Vorteile eines kommunikationsorientierten Konzepts scheinen mir in folgenden Punkten zu liegen. Zum einen umfasst der Kommunikationsbegriff einen weiteren Gegenstandsbereich als ein Handlungsbegriff, der – in welcher theoretischen Fassung auch immer – an Intentionalität geknüpft ist. Zahlreiche soziale Prozesse sind jedoch von den Intentionen der einzelnen Akteure abgekoppelt oder übersteigen sie jedenfalls. Nicht zuletzt religiöse Kommunikation prozediert – entgegen mancher religiösen Selbstbeschreibung, insbesondere trotz des protestantischen Einspruchs – ohne Intentionen und Motive (vielleicht sogar gerade deshalb); und das nicht nur im Falle medialer oder medial vermittelter Kommunikation, sondern auch bei Interaktionen unter Anwesenden. Sie kann z.B. im Falle eines Sünders, der in der Beichte Reue bekundet, erfolgreich prozedieren, auch wenn der Beichtende von ganz anderen Gesichtspunkten als dem Seelenheil geleitet ist. Selbst die persönlichen Motive des Beichtvaters sind für das Gelingen ohne Belang; religiöse Kommunikation ist auch dann möglich, wenn der Priester selbst nicht (mehr) an einen gnädigen Gott glaubt und seinen Dienst nur (noch) verrichtet, um seinen Lebensunterhalt zu bestreiten.[6] Für religiöse Rituale gilt generell: Ihre erfolgreiche Durchführung ist nicht zwangsläufig daran gebunden, dass ihre Regeln und ihr innerer Sinn den Beteiligten bewusst sind.

Neben der Gegenstandserweiterung ermöglicht ein Kommunikationsbegriff, der im Unterschied zum Handlungsbegriff nicht notwendigerweise auf persönliche Motive und Intentionen angewiesen ist, Bewegungen des religiösen Feldes zu beobachten, die nicht das bloße Aggregat einzelner Handlungen und Ereignisse sind. Und nicht zuletzt muss ein Kommunikationsbegriff, indem er das Gelingen von Kommunikation an den Kommunikationsprozess selbst bindet, über konzeptuelle Vorgaben hinaus keine Bedingungen substantieller, ontologischer oder normativer Art stellen. Hier ist nicht der Ort, um ausführlich auf methodologische Fragen einzugehen. Doch sei in aller Kürze darauf hingewiesen, dass mittels eines kommunikationsorientierten Ansatzes das Zusammenspiel zwischen Empirie und Theoriebildung sowie Korrespondenzen zwischen religiöser Objekt- und wissenschaftlicher Metasprache erleichtert werden. Mit Hilfe des abduktiven Verfahrens, das von Charles Sanders Peirce entwickelt und in einer Arbeitsgruppe um Ulrich Oevermann als eine sozialwissenschaftliche Forschungsmethode ausgearbeitet wurde[7], ist es

6 | Diesem Umstand hat die Römisch-Katholische Kirche mit der Einführung des Amtscharismas Rechnung getragen. Dogmatisch findet die Unterscheidung von Amt und Person seinen Ausdruck in der Haltung der Römischen Kirche im Donatistenstreit zu Anfang des 4. Jahrhunderts.

7 | Zum Verfahren der abduktiven Sequenzanalyse vgl. Oevermann et al. (1979).

möglich, die Aporien der wissenschaftstheoretischen Alternativen von Induktion oder Deduktion sowie von Szientismus oder Paraphrase zu vermeiden. Indem man den Erfolg von Kommunikation einzig an gelungenen Anschlüssen misst, ist die Identifikation religiöser Kommunikation an keine anderen Voraussetzungen gebunden als an diejenigen, welche in der Praxis selbst getroffen werden.[8] Mit anderen Worten: Religion ist diejenige Kommunikation, die sich pragmatisch als religiös bewährt; und die Bestimmung der Kommunikation durch deren Anschlüsse kann mittels des abduktiven Verfahrens rekonstruiert werden. Diese Methode korrespondiert im Übrigen mit Überlegungen in der neueren religionssoziologischen Forschung, denen zufolge das »religiöse Feld« aufgrund zahlreicher Transformationsprozesse und kultureller Verschiebungen nicht von den Forschern ausgemessen werden kann, sondern von der Praxis selbst festgelegt wird;[9] auf diesen Sachverhalt haben vor allem Joachim Matthes und im Anschluss an Pierre Bourdieu Karl Gabriel hingewiesen (vgl. Matthes 1992; Gabriel 1993).

Die wichtigste empirische Voraussetzung zur Identifikation religiöser Kommunikation besteht darin, dass sie sich in ihrer Selbstbeschreibung von anderen Kommunikationsweisen unterscheidet und *vice versa*; und zwar weder räumlich noch hierarchisch im Sinne einer Einflusssphäre – wie es ältere, vor allem religionsphänomenologische Entwürfe mit der Unterscheidung von heilig und profan sowie manche theologischen Säkularisierungstheorien annehmen –, sondern im Sinne der Ausbildung einer eigenständigen Kommunikationsform und der Zuständigkeit für bestimmte Bezugsprobleme. Nur aufgrund dieser Bedingungen ist der Ausdifferenzierungsprozess von Religion möglich gewesen und rekonstruierbar. Wenn etwa eine Ikone von den einen andächtig verehrt und dieser Vorgang von anderen als ein religiöser beobachtet wird, handelt es sich um religiöse Kommunikation. Wenn die Ikone jedoch zum Gegenstand kunsthistorischer Betrachtungen oder auf einer Auktion versteigert wird, ist allen Beteiligten und jedem externen Beobachter klar, dass es sich primär nicht um religiöse, sondern um ästhetische bzw. wirtschaftliche Kommunikation handelt. Und wenn ein orthodoxer Geistlicher diesen Umstand beklagt, weiß er genau um die kontextuellen Unterschiede. Umgekehrt kann ein Produkt mittels bestimmter Werbe- und anderer verkaufsfördernder Maßnahmen mit einer »Aura« ausgestattet werden, die religiösen Kultgegenständen nahe- oder sogar gleichkommt. Ob dieses

8 | Zu den Möglichkeiten einer Kombination der Luhmannschen Systemtheorie, deren Gegenstand einzig soziale Kommunikation ist, und das von Ulrich Oevermann entwickelte Verfahren der »Objektiven Hermeneutik« vgl. Gerald Schneider (1988).

9 | Zum Begriff des religiösen Feldes vgl. Bourdieu (2000).

Produkt jedoch zu einem Gegenstand religiöser Verehrung wird, an den Heilserwartungen geknüpft werden, ist eine Frage der Empirie.[10]

Selbstverständlich aber ist bei der in der Praxis erfolgenden und mit ihr korrespondierenden analytischen Vereindeutigung einer Situation oder eines Sachverhalts stets die Polysemie bzw. Polykontexturalität[11] zu berücksichtigen; kein Ereignis und kein Gegenstand sind *per se* und ausschließlich religiös bestimmt. Beispielsweise ist »die Kirche« weder nur eine religiöse Organisation (sie hat stets auch andere – etwa administrative, wirtschaftliche, politische, pädagogische und zuweilen auch künstlerische – Aufgaben zu erfüllen) noch als Gebäude ausschließlich ein religiöser Ort (sondern auch ein musealer, touristisch und anders bestimmter Raum). Religiös bestimmt und vereindeutigt werden Sachverhalte, Ereignisse und Objekte erst durch die entsprechende Zuschreibung innerhalb rekursiver religiöser und sich als solche bewährender Kommunikation.

Neben dem inferentiellen Zusammenspiel von Empirie und Theoriebildung ermöglicht ein kommunikationsorientierter Ansatz eine Art von Wissenssoziologie, welche die semantische Seite von der strukturellen Seite von Kommunikation analytisch unterscheidet und beide aufeinander bezieht. In der Praxis hängen zwar beide Aspekte der Kommunikation miteinander zusammen, aber die Analyse kann den einen oder anderen Aspekt akzentuieren. Auf diese Weise wird eine Vergleichsperspektive eröffnet, so dass sowohl Varianten sozialer Strukturen als auch Veränderungen religiöser Inhalte sichtbar werden. Da soziale Strukturen tendenziell, das heißt mit zunehmendem Formalisierungsgrad, in oder jedenfalls in der Nähe von bestimmten Funktionskontexten stehen, kommt die Unterscheidung von Semantik und Funktion hinzu. Somit können verschiedene religiöse Semantiken als Variationen religiöser Kommunikation identifiziert werden, wenn man die ihnen gemeinsamen Funktion(-en) bzw. Bezugsprobleme herausarbeitet. Damit wird zugleich die Alternative zwischen einer substantiellen und einer funktionalen Bestimmung von Religion unterlaufen, welche die religionssoziologische Diskussion für lange Zeit geprägt hat. Außerdem können auf diese Weise Kommunika-

10 | Allerdings ist eine solche Entwicklung wenig wahrscheinlich. Bis auf den Cargo-Kult ist mir kein entsprechender Fall bekannt; allerdings ist auch diese Religionsform kein Resultat von Verkaufsstrategien. Wenn im Zusammenhang verkaufsförderlicher Maßnahmen »Kultmanagement« betrieben wird, so handelt es sich (noch lange) nicht um Religion, sondern um wirtschaftliche Bedarfsbefriedigung mit Anleihen bei religiösen Inhalten und Formen.

11 | Die Theorie der Polykontexturalität ist von dem Philosophen und Logiker Gotthard Günther in den 1970er Jahren entwickelt worden, um formal beschreiben zu können, dass und wie Wertigkeiten und Bedeutungen von mehreren Kontexten abhängig sind (Günther 1976-1980, insb. Bd. 2: 283-306). Auf sozialwissenschaftliches Terrain wird sie z.B. von Uwe Schimank (2007: 123ff.) angewendet.

tionsarten, die nicht auf traditionelle religiöse Vorstellungen rekurrieren, als ein funktionales Äquivalent von Religion identifiziert werden.

Ich sehe die Aufgabe und Möglichkeiten einer kommunikationsorientierten Religionssoziologie darin, die Wechselwirkungen zwischen religiöser Semantik einerseits und der Sozial- und Gesellschaftsstruktur andererseits zu erforschen. Bei aller Heterogenität besteht in dieser Perspektive doch eine Gemeinsamkeit religionssoziologischer Analysen seit ihren Anfängen. Schon Max Weber mit seinem Blick auf das Zusammenspiel von Ideen und Interessen und Ernst Troeltsch in seinen *Soziallehren* – übrigens auch die Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule – haben so angesetzt, und seit Karl Mannheim wird dieser Ansatz als Wissenssoziologie bezeichnet; ein Begriff freilich, der unter anderem über Robert Merton, Thomas Luckmann und Peter L. Berger bis zu Niklas Luhmann je verschiedene theoretische und methodische Bestimmungen erfahren hat.

Nach den Wechselwirkungen zwischen religiöser Semantik einerseits und der Sozial- und Gesellschaftsstruktur andererseits zu fragen, bedeutet, zwei Differenzierungsarten zu unterscheiden. Auch das hat eine lange soziologische Tradition, die Niklas Luhmann auf die begriffliche Unterscheidung von funktionaler und vertikaler Differenzierung gebracht hat. Während die funktionale Differenzierung die Ausbildung gesellschaftlicher Teilbereiche betrifft, bezieht sich die vertikale Differenzierung auf die Etablierung verschiedener Sozialformen, von der Interaktion unter Anwesenden bis zur formalen Organisation. Die wissenssoziologische Perspektive zeigt, dass religiöse Kommunikation in der modernen Gesellschaft den Anforderungen der folgenden Strukturprinzipien ausgesetzt ist: den Erfordernissen a) des Strukturprinzips *funktionaler Differenzierung* (oder mindestens einer Differenzierung verschiedener Rationalitäten)[12] und innerhalb der vertikalen Differenzierung b) des *strukturellen Individualismus* als dem Korrelat funktionaler Differenzierung[13] sowie c) der Bedeutung verschiedener *Sozialformen* (von der Gruppe bis zur formalen Organisation).[14] Diese Strukturmerkmale der modernen Gesellschaft geben den Variationsspielraum für religiöse Semantik vor, können aber ebenso von religiösen Inhalten verändert werden.[15] An den vorangegan-

12 | Nicht unbedingt dem Begriff, aber der Sache nach gehört die Annahme, dass die moderne Gesellschaft auf funktionaler Differenzierung bzw. auf der Diversifizierung verschiedener Rationalitäten beruhe, zum Grundbestand soziologischen Denkens seit ihren Anfängen.

13 | Zum Zusammenhang zwischen funktionaler Differenzierung und Individualismus vgl. Schimank (1996) und Kaufmann (1989: 217).

14 | Vgl. statt vieler Gabriel (1979); für Religion in der DDR siehe Pollack (1994).

15 | In der Soziologie wird zuweilen die Frage der zeitlichen Abfolge von semantischen und gesellschaftsstrukturellen Entwicklungen diskutiert (vgl. etwa Stäheli 1998). Wenn man so will, ist diese Frage die Fortsetzung des Streits um die Alternative von idealistischer und materialistischer Perspektive. Nach meinem

genen Überlegungen orientiert sich die Gliederung der Kapitel, die auf die Skizze ausgewählter Paradigmen der Religionsforschung folgen.

1) Ein prominentes Thema innerhalb religionssoziologischer Debatten der letzten 20 bis 30 Jahre stellt die religiöse Individualisierung dar. Fasst man die Diskussionen zusammen, so stellen sich zwei Aspekte innerhalb des Zusammenhangs von Religion und Individualisierung heraus: a) in der Sozialdimension die Privatisierung von Entscheidungen auch im Bereich des Religiösen und b) ein Vorgang in der Sachdimension, der von Thomas Luckmann als »sacralization of subjectivity« bezeichnet wird (Luckmann 1991b: 177). Es geht also nicht nur darum, dass das Individuum zur Zurechnungsinstanz wird, um über die Gültigkeit religiöser Überzeugungen zu entscheiden, sondern auch darum, dass das Selbst, die Identität und Biographie von Personen zum Gegenstand religiöser Sinnbildung werden. Der zuletzt genannte Aspekt korrespondiert mit der Beobachtung, dass in der gegenwärtigen religiösen Semantik die ›subjektive Erfahrung‹ eine große Rolle spielt. Dieser Umstand könnte gegen ein kommunikationsorientiertes Religionskonzept sprechen und dazu führen, in der ›religiösen Erfahrung‹ eine anthropologische Konstante zu sehen. Im Unterschied zu einigen religionstheoretischen Ansätzen sehe ich in diesem Sachverhalt jedoch keinen Beleg für die These, dass Religion in einem – wie auch immer näher zu bestimmenden – anthropologischen Bedürfnis gründe. In einer kommunikationsorientierten und wissenssoziologischen Sichtweise drückt sich in der Erfahrungssemantik vielmehr ein struktureller Individualisierungsprozess aus, wie er auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen[16] zu beobachten ist (und damit das genaue Gegenteil der Annahme, Religion gehe von Individuen aus – andernfalls ergäbe die Rede von Individualisierung keinen Sinn). Im Anschluss an Georg Simmel verstehe ich das Individuum als eine mögliche, aber keinesfalls immer notwendige Zurechnungsinstanz sozialer Vorgänge.[17] Was einzelnen Personen zugeschrieben (das heißt: an Verantwortungsübernahme zugemutet) wird oder sie sich selbst zuschreiben, variiert im diachronen und synchronen interkulturellen Vergleich erheblich. Das gilt nicht zuletzt für den Bereich der Religion. Im Zuge eines allgemein-gesell-

Dafürhalten lassen sich die Wechselwirkungen zwischen Semantiken und sozialen bzw. gesellschaftlichen Strukturen nicht in ein Kausalverhältnis auflösen; mit Max Weber handelt es sich bei konkreten Sachverhalten eher um eine »Wahlverwandtschaft« beider Seiten der Unterscheidung. Im Übrigen kommt es hier, wie stets, auf empirische Detailstudien an.

16 | Etwa im Recht als Rechtsintegrität von Personen und in der Wirtschaft als Eigentum.

17 | Vgl. Simmel (1992a: 136): »Eine That wird mir ›zugerechnet‹, wie ein Posten einem Konto zugerechnet oder ›zugeschrieben‹ wird, d.h. als zu ihm gehörig erkannt, als Theil dieser Einheit und Gesammtheit behandelt; nur wenn die Handlung als ein Theil meines Ich erkannt, d.h. zu *mir* gerechnet wird, wird sie mir zugerechnet.«

schaftlichen Individualisierungsprozesses als dem Korrelat gesellschaftlicher Differenzierung und kultureller Pluralisierung wird das Individuum in der modernen Gesellschaft mehr und mehr zur Zurechnungsinstanz für religiöse Gewissheiten.[18]

Dieser *strukturelle* Umstand bleibt auch für die religiöse *Semantik* nicht ohne Folgen. Eine der Konsequenzen besteht darin, dass das subjektive Erleben in der religiösen Kommunikation in besonderer Weise thematisiert wird und als ›Authentizitäts‹- und Evidenzkriterium religiöser Kommunikation gilt.[19] Auf der anderen Seite bleibt Erleben immer subjektiv und ist nicht kommunikabel. Kommuniziert werden kann es erst, indem es mittels sozial generierter Deutungsschemata mit Sinn ausgestattet wird – im Falle religiöser Deutungsschemata mit spezifisch religiösem Sinn. Die Konstitutionsweise der Erfahrungssemantik wird erst durch einen kommunikationsorientierten Ansatz deutlich. Den semantischen Bereich ›religiöser Erfahrung‹ als kommunikativ konstituiert zu begreifen, ist Gegenstand des Kapitels über semantische Aspekte moderner Religion. Die Fallstudie gibt ein Beispiel für den Vorgang, wie religiöse Semantik auf die Anforderungen eines strukturellen Individualismus reagiert. Durch den Vergleich zweier Kontrasttypen religiöser Deutungsmuster wird deutlich, dass die ›subjektive religiöse Erfahrung‹ zwar immer Thema religiöser Kommunikation ist. Aber sie muss nicht unbedingt in ihrem Zentrum stehen und ihre Sinnmitte ausmachen.

2) Auch wenn religiöse Kommunikation in der modernen Gesellschaft einem strukturellen Individualisierungsprozess unterliegt, kann sie auf weitere Institutionalisierungsformen nicht verzichten. Es handelt sich bereits um eine erfolgte Institutionalisierung, wenn in bestimmten Deutungsschemata religiös kommuniziert wird; und nur auf diese Weise kann es sich um eine sinnvolle religiöse Kommunikation handeln.[20] Solche Deutungsschemata können von sozial geteilten Mythen über Dogmen bis zu Narrationen reichen, die für kollektive Identitäten und biographische Entwürfe anschlussfähig sind. Des Weiteren kann Religion ebenso wenig wie andere Kommunikationsbereiche auf Sozialformen verzichten. Selbstverständlich ist religiöse Kommunikation mit ihren Institutionalisierungsweisen nicht deckungsgleich und vice versa. Dieser Sachverhalt kommt beispielsweise bereits in der Unterscheidung von Religion und Kirche zum Ausdruck. Der Frage nach den Institutionalisierungsformen von Religion ist das Kapitel über sozialstrukturelle Aspekte religiöser

18 | Damit ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, dass religiöse Erfahrung auch in vormodernen Gesellschaften relevant ist, sondern nur gemeint, dass der Subjektivität markierende Anteil religiöser Kommunikation in der modernen Gesellschaft zunimmt.

19 | Zur sozialen Konstruktion von ›Authentizität‹ vgl. Stauth (1999).

20 | In der Terminologie von Thomas Luckmann konstituieren religiöse Deutungsmuster eine spezifische Sinnschicht innerhalb einer Weltansicht, die er als ›Heiligen Kosmos‹ bezeichnet (vgl. Luckmann 1991a: 58).

Kommunikation gewidmet. Es behandelt zunächst einige grundlegende Fragen in Bezug auf die Institutionalisierung von Religion (im weiteren Sinn) und unterscheidet religiöse Institutionen (im engeren Sinn) von organisierter Religion. Im Anschluss daran wende ich mich – gemäß der Bedeutung von Organisationen in der modernen Gesellschaft – der Kirchenorganisation zu.

Die Bedeutung der Kirchenorganisation ist nicht allein in dem quantitativen Argument begründet, dass sie in westlichen Gesellschaften im Vergleich zu anderen religiösen Sozialformen die meisten Mitglieder hat; dies ist ein religionshistorischer und daher kontingenter Sachverhalt. Im Übrigen kennen nur wenige religiöse Sozialformen den Status der (formalen) Mitgliedschaft.[21] Die gesellschaftliche Relevanz der Kirchenorganisation scheint mir vielmehr darin zu liegen, dass sie, wie auch Organisationen in anderen gesellschaftlichen Bereichen, eine ›Brückenfunktion‹ innehat; systemtheoretisch formuliert, ist sie für die Fremdreferenz des Religionssystems zuständig. Hierauf liegt der Fokus des Abschnittes über religiöse Organisationen. Ich werde nur skizzenhaft auf ihre interne Funktionsweise eingehen, um mich sodann auf ihre ›Brückenfunktion‹ zu konzentrieren. Die Kirchenorganisation hat zum einen die Aufgabe, religiöse Kommunikation auf Problemlagen von Personen auszurichten; dafür hat sie den Pfarrberuf ausgebildet. Zum anderen kommt ihr die Aufgabe zu, religiöse Kommunikation mit anderen gesellschaftlichen Teilbereichen zu vermitteln – systemtheoretisch formuliert: für die strukturelle Koppelung zwischen Religion und anderen Kommunikationsbereichen zu sorgen. Wie die Kirchenorganisation dieser Aufgabe nachzukommen versucht, analysiere ich anhand der kirchlichen Wohlfahrtsverbände.

Die Analysen des Pfarrer- und des diakonischen bzw. karitativen Handelns zeigen allerdings, dass die Kirchenorganisation zunehmend Schwierigkeiten damit hat, die Fremdreferenz des Religionssystems zu bedienen. Das Pfarrerhandeln verlagert sich von der Aufgabe, dogmatisches Wissen auf Alltagsprobleme der Gläubigen zu applizieren, mehr und mehr auf lebensweltliche Kommunikation, die religiös Gesinnte unter sich ebenso gut praktizieren können. Und das sozialpolitische Engagement der Kirchen ist dem Problem ausgesetzt, autonome System- und Professionsrationalitäten der Bereiche von Gesundheit und sozialer Hilfe mit einem religiösen Programm vermitteln zu müssen. Diakonische bzw. karitative Einrichtungen unterscheiden sich zumeist nicht (mehr) von anderen Anbietern sozialer Dienstleistungen, und ihre christlichen Statuten erzeugen innerhalb der Organisation und bei den in ihnen beschäftigten professionellen Akteuren oftmals nur (noch) Irritationen.

21 | Analog zur Kirchenorganisation beginnen sich in anderen Religionen als dem Christentum innerhalb Europas seit geraumer Zeit Vereinigungen herauszubilden. Dieser Sachverhalt ist als struktureller Isomorphismus zu verstehen, der in den Anforderungen der modernen »Organisationsgesellschaft« begründet liegt.

Vor dem Hintergrund dieser Befunde stellt sich *in sozialstruktureller Hinsicht* die Frage, ob religiöse Kommunikation in der modernen Gesellschaft andere Sozialformen als die Kirchenorganisation präferiert. Als Kandidaten dafür kommen Gruppen und Bewegungen infrage. Im Unterschied zur Organisation basiert die religiöse Gruppe auf Interaktionen unter Anwesenden und zielt zugleich auf ›Verpersönlichung‹ und Vergemeinschaftung. Somit könnte sie ein geeignetes Forum zur Einübung der religiösen Praxis und zur gegenseitigen personalen Vergewisserung der religiösen Überzeugung darstellen. Vielleicht übernimmt die religiöse Gruppe auf diese Weise die Aufgabe religiöser Sozialisation, die ehedem der Familie und der ›Kirchenzucht‹ zukam. Möglicherweise ist die religiöse Gruppe auch besser als das Pfarrerhandeln in der Lage, religiöse Themen auf die lebensweltliche Situation von Individuen zu beziehen. Diesem Thema ist ein Abschnitt gewidmet, der den dritten Teil über sozialstrukturelle Aspekte moderner Religion abschließt.

3) Die analysierten Schwierigkeiten der Kirchenorganisation evozieren *in gesellschaftsstruktureller Hinsicht* die Frage, auf welche Weise Religion oder Aspekte des Religiösen für andere gesellschaftliche Bereiche anschlussfähig werden, wenn nicht in ihrer organisierten Form als ›Brückenfunktion‹. Dieser Frage geht das Kapitel über *gesellschaftsstrukturelle Aspekte* religiöser Kommunikation nach. In diesem Zusammenhang könnte man zunächst daran denken, dass Religion ein Bestandteil von Kultur bleibt. Tatsächlich wird Religion sowohl in der Religionsforschung (vgl. etwa Fitzgerald 2000, Kippenberg/von Struckrad 2003, McCutcheon 2007) als auch in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zunehmend auf diese Weise thematisiert. Allerdings ist damit das Problem verbunden, dass Religion gerade dadurch dem Vergleich ausgesetzt ist. Als ein Teil von Kultur steht jede konkrete Religion zur Disposition, denn andere Kulturen verfahren anders. Diese Einsicht wiederum verträgt sich nur bedingt mit der spezifisch religiösen Art, Kontingenz zu bearbeiten. Daher gehe ich im Anschluss an einen Abschnitt über das Verhältnis von Religion und Kultur weiteren Möglichkeiten nach, wie Religion oder einzelne religiöse Elemente für andere Kommunikationsformen anschlussfähig werden können. Die empirische Entwicklung weist auf folgende ›Kandidaten‹, die von sich aus auf religiöse Sinngehalte zurückgreifen bzw. sie selbst erzeugen oder ein funktionales Äquivalent für Religion darstellen können: auf den semantischen und strukturellen Komplex der Person (Selbst, Identität, Biographie, Lebensführung) sowie auf die gesellschaftlichen Teilbereiche von Politik und Kunst. Zu allen drei Feldern stelle ich empirische Untersuchungen vor: eine über Extremsport als ein funktionales Äquivalent einer religiösen Lebensführung, eine über religiöse Semantik in neuen sozialen Bewegungen sowie eine über den Rekurs auf christliche Werte in der Europadiskussion und eine Studie über Kunstreligion am Beispiel des Triptychons ›Crucifixion‹ von Francis Bacon. Die leitende These dabei ist, dass sich Religion transformiert oder dass sie diffundiert, und zwar in dem Sinne, dass die Sozialform ›Person‹ und

bestimmte gesellschaftliche Funktionskontexte von sich aus auf religiöse Sinngehalte bzw. Formen zurückgreifen oder sie erzeugen. Hierbei handelt es sich jedoch nicht – oder wenigstens noch nicht – um religiöse Kommunikation im engeren Sinn der Selbstreferentialität oder der Rekursion, sondern entweder um Sakralisierungsprozesse von – vor dem Hintergrund funktionaler Differenzierung – nichtreligiösen Bereichen oder um die Ausbildung eines funktionalen Äquivalents. Die Sozialform ›Person‹ sowie die Kommunikationsbereiche von Politik und Kunst scheinen dann in besonderer Weise ›religionsanfällig‹ zu sein, wenn sie – anders als etwa wirtschaftliche Kommunikation oder in sozialstruktureller Hinsicht: in Organisationen – das zugemutete Maß an Kontingenztransparenz nicht ›vertragen‹. Das bedeutet jedoch nicht, dass jede politische und künstlerische Kommunikation oder die Sozialform ›Person‹ *per se* dazu tendieren, sich mit religiösen Sinngehalten aufzuladen. Dafür ist die Differenzierung der modernen Gesellschaft zu weit vorangeschritten. Die von mir exemplarisch analysierten Transformations- und Diffundierungsprozesse sollen lediglich zeigen, dass die genannten Kommunikationsbereiche bzw. die Sozialform ›Person‹ Potentiale für Religion bergen. Religiöse *Potentiale* können zu Sakralisierungen im Sinne von semantischen Aufladungen und Auratisierungen mit religiösen Sinngehalten führen, müssen es aber nicht. Zuweilen – beispielsweise bei dem analysierten Fall des Extremsports – kann es sich auch um ein funktionales Äquivalent von Religion handeln, das (weitgehend) auf übernommene und als solche erkennbare religiöse Semantik verzichtet, aber trotzdem eine Funktion bedient, für die traditionellerweise Religion zuständig ist.

Um die Frage nach Transformationsprozessen des Religiösen behandeln zu können, ist der Rekurs auf die Diskussion des Säkularisierungsparadigmas sinnvoll, das die religionssoziologische Forschung im 20. Jahrhundert kontrovers bestimmt hat und dem noch gegenwärtig die Rede von der Wiederkehr des Religiösen und von der postsäkularen Gesellschaft *ex negativo* verpflichtet ist. Daher beginnt das Kapitel zu gesellschaftsstrukturellen Aspekten von Religion in der Moderne mit einem entsprechenden Abschnitt.

4) Die Unterscheidungen zwischen selbstreferentieller oder rekursiver religiöser Kommunikation einerseits und Sakralisierungen, funktionalen Äquivalenten von und Potentialen für Religion andererseits werden innerhalb des Buches entfaltet, aber im Epilog noch einmal zusammenfassend expliziert. Hier greife ich die eingangs aufgeworfene Frage erneut auf, bei welchen sozialen Phänomenen sinnvollerweise von religiöser Kommunikation zu sprechen ist. Zu diesem Zweck knüpfe ich an die von Georg Simmel eingeführte Unterscheidung zwischen ›religioid‹ und ›religiös‹ an. Der Epilog will trotz oder gerade wegen der exemplarisch analysierten Transformations- und Diffundierungsprozesse dem inflationären Gebrauch des Attributes ›religiös‹ Einhalt gebieten und die Distinktionsfähigkeit des Religionsbegriffes schärfen, zugleich aber die Möglichkeit offenhalten, religiöse Elemente außerhalb selbstreferentieller

religiöser Kommunikation auszumachen und zu analysieren. Auf diese Weise kann die Unschärfe des Religiösen, die in dem doppelten Prozess von rekursiver Schließung und diffundierender Sakralisierung gründet, zugleich empirisch berücksichtigt und systematisch bedacht werden. Und nicht zuletzt soll im Epilog die These plausibel gemacht werden, dass mit einem kommunikationsorientierten Konzept Religion nicht nur als wissenschaftlicher Gegenstand besser zu erkennen, sondern auch von anderen sozialen Phänomenen deutlicher zu unterscheiden ist. In den begrifflichen Differenzierungen, die sich anhand des Wechselspiels von theoretischen Erwägungen und empirischen Analysen herausgebildet haben, liegt ein heuristischer Gewinn zur Beschreibung der gegenwärtigen Lage und möglicher Entwicklungspfade des Religiösen in der modernen Gesellschaft jenseits der kategorialen Alternativen von Systemzwang oder Diffusion sowie – im Sinne des Bedeutungsverlustes von Religion verstandenen – Säkularisierung oder ihrer Wiederkehr.

II Theoretische Aspekte: Paradigmen religionssoziologischer Theoriebildung[1]

In der Religionssoziologie ist ebenso wie in der Religionswissenschaft und der fachübergreifenden Religionsforschung im Allgemeinen eine auffällige Unsicherheit über ihren Gegenstand zu vernehmen, der möglicherweise mit dem Charakter des Gegenstands selbst zu tun hat. Im Vergleich zu politischen oder wirtschaftlichen Sachverhalten lässt sich nicht so leicht angeben, welche sozialen Phänomene sinnvollerweise als religiös zu qualifizieren sind. Hinzu kommt, dass die Versuche, diese Unsicherheit zu beseitigen, zum Teil erheblich voneinander abweichen; das ist ein für wissenschaftliche Kommunikation generell normaler und sinnvoller Vorgang, solange die Begriffsarbeit darunter nicht leidet. Die Unbestimmtheit bzw. die Heterogenität in den Gegenstandsbestimmungen der Religionssoziologie hängt mit paradigmatischen Differenzen innerhalb der allgemeinen soziologischen Theoriebildung sowie mit der unterschiedlichen religionstheoretischen Axiomatik zusammen. Als eine Systematisierungshilfe können drei grundbegriffliche Stichworte der soziologischen Theorie dienen, namentlich Erfahrung, Handeln und Kommunikation. Die im folgenden skizzierten Ansätze geben nicht das gesamte Spektrum religionssoziologischer Theorien wieder, sondern sind exemplarisch ausgewählt, um paradigmatische Differenzen aufzuzeigen und die Plausibilität für eine kommunikationsorientierte Religionssoziologie herzustellen.

1 | Das folgende Kapitel stellt die überarbeitete und ergänzte Fassung eines Abschnittes in meinem religionssoziologischen Forschungsüberblick dar (vgl. Krech 1999a: 15ff.).

A Religion als ›Erlebnis des Heiligen‹

Die Ansätze Max Webers und Ernst Troeltschs[2] gehen von der ›Eigengesetzlichkeit‹ und Autonomie der religiösen Sphäre sowie der primären Unabhängigkeit des ›rein Religiösen‹ von Vergesellschaftungsprozessen aus. Die genannten Autoren verstehen das Religiöse in neukantianischer Tradition als eine Kategorie *sui generis*, die nur insofern soziologisch relevant ist, als sie soziale Folgen zeitigt. Dass Religion in ihrem ›Wesen‹ oder ihrer ›Substanz‹ nicht in soziologischer Perspektive aufgeht und somit mehr als ein soziales Phänomen ist, wird auch in denjenigen religionssoziologischen Ansätzen behauptet, denen ein religionsphänomenologischer Ausgangspunkt zugrunde liegt. So betont etwa Joachim Wach: Jede religionssoziologische Forschung habe zu berücksichtigen, »daß in den soziologischen Bezügen, in die die Religion *eingeht*, von ihrem *eigentlichen Wesen*, ihrer Idee und Intention jeweils nur ein bestimmtes Maß leben kann« (Wach 1931: 479, Hervorhebung V.K.). Die in dieser Formulierung implizierte Differenz zwischen sozialer ›Erscheinung‹ und dem ›Wesen‹ der Religion basiert auf einem Religionsbegriff, demzufolge die religiöse Substanz im ›Erlebnis des Heiligen‹ besteht. Wach erläutert dazu: »Dieser Religionsbegriff betont den objektiven Charakter des religiösen Erlebnisses im Gegensatz zu psychologischen Theorien von seiner rein subjektiven illusionären Natur« (Wach 1951: 22). Im Anschluss an Wach wendet sich auch Gustav Mensching gegen die Reduktion von Religion auf einen sozialen Sachverhalt. Stattdessen versteht er unter Religionssoziologie »die Lehre von den soziologischen Phänomenen im Bereich der Religion und den soziologischen Beziehungen der Religion nach innen und außen« (Mensching 1968: 18). Dementsprechend definiert er Religion als »erlebnishafte Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit des Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen« (ebd.: 22). In der soziologischen Analyse, ja in der empirischen Dimension überhaupt geht die Wirklichkeit des Heiligen dieser Position zufolge keineswegs auf. Auch Thomas F. O'Dea weist darauf hin, dass die »embodiment of the ultimate in empirical symbols causes a diminution of the sense of ultimacy itself« (O'Dea 1966: 93). Der wissenschaftstheoretische Status von Definitionen der genannten Art ist der einer Realdefinition, die etwas über das ›Wesen‹ des zu definierenden Gegenstandes aussagen möchte (vgl. Kehrer 1988a: 18). Man geht davon aus, dass der transzendente Bezugspunkt von Religion – etwa Gott, andere überpositive Wesen oder abstrakter: das Heilige – auch unabhängig von seinen empirischen Realisierungen, das heißt Symbolisierungen in Sprache und Handlungen, existiert. Religionssoziologie in diesem Sinne hat zwar empirisches und damit beobachtbares soziales Handeln zum Gegenstand, das

2 | Sie unterscheiden sich von demjenigen Émile Durkheims, der Religion auf ihre gesellschaftliche Funktion reduziert. Zwischen diesen beiden Positionen steht vermittelnd Georg Simmel.

sich aber auf eine transzendente, nichtsoziale und überhaupt außerempirische Dimension bezieht. Religion gilt ihr *primär* als etwas Außergesellschaftliches, das soziale Folgen zeitigt. Diese Art von Soziologie bleibt in großer Nähe zur religiösen Selbstbeschreibung. Sie hält den transzendenten Bezugspunkt – und nicht nur die Kommunikation darüber – für ebenso real wie das beobachtbare Handeln, insofern letzteres als *Manifestation* der religiösen Substanz, als Erleben des Heiligen gilt. Die Kategorie des Heiligen soll dabei die Objektivität und die ontologische Gegebenheit von Religion verbürgen, während das Erleben für ihre Subjektivität und ihre empirische Dimension steht.

B Religion als ›Heiliger Kosmos‹

Ebenfalls in phänomenologischer Tradition befinden sich die Ansätze von Peter L. Berger und Thomas Luckmann. Im Unterschied zu den oben behandelten Autoren setzt insbesondere Luckmann jedoch nicht beim ›Erleben des Heiligen‹ an, sondern bei der subjektiven Erfahrung. Auf der Basis ihres maßgeblich durch Alfred Schütz, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen inspirierten sozialkonstruktivistischen Ansatzes verstehen Berger und Luckmann Erfahrung als einen durch die gesellschaftliche Wirklichkeit konstituierten Sachverhalt. Die Autoren haben gemeinsam ein wissenssoziologisches Konzept entwickelt, das die Konstitution von Gesellschaft in dialektischen Prozessen von Individuierung und Sozialisation beschreibt (vgl. Berger/Luckmann 1969). In dem dreiphasigen Vorgang von Externalisierung, Objektivation und Internalisierung (vgl. ebd.: 65) konstituieren sich sowohl gesellschaftliche Institutionen als auch Identitäten der einzelnen Gesellschaftsangehörigen. Auf der Grundlage dieser Theorie lässt sich auch die religiöse Erfahrung und die Ausbildung eines Bestands von religiösem Wissen und religiösen Institutionen als sozial konstituiert begreifen und analysieren. Trotz gemeinsamer theoretischer Basis unterscheiden sich jedoch die Ansätze beider Autoren. Während Berger seine religionssoziologische Theorie auf eine substantielle Definition gründet und damit noch in relativer Nähe zur religiösen Semantik bleibt, bestimmt Luckmann Religion funktional.

Berger geht von der Annahme aus, dass der Mensch angesichts einer ihn bedrohenden, weil instinktmäßig nicht kontrollierbaren Welt zu Ordnungsleistungen herausgefordert ist (Berger 1973: 20). Dem drohenden Chaos tritt der gesellschaftlich konstruierte ›Nomos‹ entgegen, und die Gesellschaft wird auf diese Weise zur Hüterin sinnhafter Ordnung. Dem anthropologischen Bedürfnis nach Sinnhaftigkeit und dem Schutz vor Terror, Chaos und Sinnlosigkeit kann genügt werden, indem das Individuum durch Kommunikation an der sozialen, nomisierten Ordnung partizipiert. Trotzdem erfährt der Einzelne aber gewisse Grenzsituationen (dafür steht *par excellence* das Wissen um den Tod), in denen der Nomos versagt und sich die »eingeborene Ungesichertheit aller sozialen Welten«

zeigt (ebd.: 24). Dadurch wird auch die scheinbare Gewissheit des Nomos, der in der dialektischen Konstitution von Individuum und Gesellschaft als gegeben erscheint, in seiner sozialen Konstruiertheit deutlich. Und an dieser Stelle setzt die Bedeutung der Religion ein. »Religion ist das Unterfangen des Menschen, einen heiligen Kosmos zu errichten« (ebd.: 26). Dieser hat die Aufgabe, dem sozial konstruierten Nomos die Qualität der Gewissheit und einen ontologischen Status zu sichern, der in besagten Grenzsituationen fraglich geworden ist. »Religion impliziert die Projektion menschlicher Ordnung in die Totalität des Seienden« (ebd.: 28). Dieser zwar ebenso sozial konstituierte (vgl. ebd.: 26ff., 50, 86), aber mit der Aura einer unhinterfragbaren, letzten Gewissheit ausgestattete Bereich stellt den gemeinsamen Bezugspunkt aller historischen, je spezifischen Religionsformen dar; hierin besteht die allgemeine religiöse ›Substanz‹. »Die Dichotomisierung, die Zweiteilung der Wirklichkeit in heilige und profane Sphären, wie benachbart sie auch sein mögen, gehört zum Wesen aller Religionen und muss bei jeder Analyse des Phänomens Religion berücksichtigt werden« (ebd.: 27). Der heilige Kosmos, in dem sich die Transzendenz manifestiert, überspannt die Gesellschaft wie ein Baldachin und gewährt auf diese Weise Schutz vor dem Chaos in Form der Sinnentleerung. Die welterhaltende Aufgabe der Legitimation gesellschaftlicher Institutionen nimmt Religion wahr, indem sie Rituale einsetzt (vgl. ebd.: 40). Allerdings erkennt Berger nicht nur in den expliziten historischen Religionen Manifestierungen des Heiligen, sondern auch in Phänomenen des Alltags wie etwa im allgemeinen Ordnungsdrang, im Spiel, in der Hoffnung, in der Verdammung und im Humor (vgl. Berger 1971: 79-108).

Gemäß der gemeinsamen theoretischen Ausgangsbasis setzt auch Luckmann beim Sozialisations- und Individuationsprozess an. Im Unterschied zu Berger geht er jedoch von (anderen) anthropologischen Prämissen aus. Zunächst unterscheidet er das als universal konstatierte Phänomen Religion von seinen verschiedenen historischen Formen und fragt nach den »allgemeinen anthropologischen Bedingungen für das, was als Religion institutionalisiert werden kann« (Luckmann 1991a: 79). Zur Beantwortung dieser Frage definiert Luckmann die religiöse Gedankenwelt als ein symbolisches Universum, das heißt als ein verobjektiviertes Sinnsystem, das sich einerseits auf die Welt des Alltags bezieht und andererseits auf jene Welt, die als den Alltag transzendierend erfahren wird. Während subjektive Erfahrungen auf die schlichte Gegenwart beschränkt und bar jeden Sinnes sind, handelt es sich bei einem verobjektivierten Sinnsystem um einen sozialen Sachverhalt, der die subjektive Erfahrung in ein Deutungsschema integriert, dadurch mit Sinn ausstattet und sie somit ›transzendiert‹. Da Sinnbildung ein sozialer Sachverhalt ist, wird die Individuation des menschlichen Bewusstseins allein in intersubjektiven Vorgängen realisiert. Ein menschlicher, biologisch verfasster Organismus wird zu einer Person, »indem er mit anderen einen objektiv gültigen, aber zugleich subjektiv sinnvollen, innerlich verpflichtenden Kosmos bildet« (ebd.: 87). Und diesen Vorgang der Personwerdung des Organismus

durch Transzendieren seiner Natürlichkeit nennt Luckmann einen religiösen. Insofern ist Religion ein universales anthropologisches Phänomen.

Der Prozess der Personwerdung konstituiert eine allgemeine anthropologische Struktur der Erfahrung, die sich in drei verschiedene Arten von Transzendenz gliedert (vgl. Luckmann 1985): Kleine Transzendenzen umfassen Erfahrungen der Grenze, die zwischen der gegenwärtigen alltäglichen Erfahrung und all dem liegt, was in ihr nur angezeigt, also selbst nicht erfahren wird, aber grundsätzlich ebenso unmittelbar erfahrbar ist. Die mittleren Transzendenzen beziehen sich darauf, dass die Erfahrungen, Gefühle und Gedanken anderer Menschen nicht unmittelbar erfahren, gefühlt und gedacht, sondern nur mittelbar erschlossen und nachvollzogen werden können. Die großen Transzendenzen schließlich bezeichnen Erfahrungen, welche die alltägliche Wirklichkeit übersteigen und sich auf eine außeralltägliche Wirklichkeit beziehen – etwa im Traum, in der Meditation oder in der Ekstase. Diese Wirklichkeit ist von der des Alltags grundverschieden und kann nur symbolisch appräsentiert werden.

Nun verbleibt Religion allerdings nicht im Zustand eines universalen anthropologischen Phänomens, sondern nimmt stets Sozialgestalt an. Als die grundlegende Sozialform der Religion führt Luckmann die Weltansicht an, aus deren vorgegebenen und objektiven Sinnzusammenhang die individuelle Existenz ihren Sinn schöpft (vgl. Luckmann 1991a: 89f.). Darunter ist ein »übergeordnetes Sinnsystem« zu verstehen, »in dem Kategorien von gesellschaftlicher Relevanz, wie etwa Zeit, Raum, Kausalität und Zweck, den spezifischeren Deutungsschemata übergeordnet sind, durch die die Wirklichkeit in Segmente aufgegliedert wird und die solche Segmente miteinander verknüpft« (ebd.: 90). Innerhalb der Weltansicht wird eine vielschichtige Bedeutungshierarchie ausgebildet, die in spezifischen Repräsentationen Gestalt annimmt. Während die Gewohnheiten des täglichen Lebens Teil einer vertrauten Welt sind, in der man sich durch routiniertes Handeln zurechtfinden kann, sind die Bedeutungsschichten, auf die sich die Welt des Alltags stützt, weder konkret noch unproblematisch. In dem Wirklichkeitsbereich, der die alltägliche Welt transzendiert, kann nicht gewohnheitsmäßig gehandelt werden; deshalb wird er als andersartig und geheimnisvoll erfahren. Zugleich aber muss diese andere Wirklichkeitsschicht in und mit den Mitteln der alltäglichen Welt symbolisiert werden. Die Bedeutungshierarchie ist die Grundlage der religiösen Funktion einer Weltansicht und findet ihren Ausdruck in einer ausgegrenzten Sinnschicht, die Luckmann als »Heiligen Kosmos« bezeichnet (ebd.: 58). Während die ganze Weltansicht eine universale und unspezifische Sozialform der Religion darstellt, ist der Heilige Kosmos als eine spezifische, historische Sozialform der Religion zu verstehen. Auf seiner Grundlage kommt es zur institutionellen Spezialisierung der Religion in Form einer genau umschriebenen Lehre, der Ausbildung von religiösen ›Vollzeit-Rollen‹ mit übertragenen Sanktionsvollmachten, der Durchsetzung dog-

matischer und ritueller Konformität und der Entstehung einer religiösen Organisation.

Die Ansätze von Peter L. Berger und Thomas Luckmann bergen meines Erachtens im Unterschied zu den älteren phänomenologisch gehaltenen religionssoziologischen Konzepten einige Elemente, um Religion als kommunikativ verfasst zu begreifen. Grundsätzlich handelt es sich bei der ›Objektivation‹ innerhalb des dreiphasigen dialektischen Prozesses zwischen Individuierung und Sozialisation um einen primär sprachlichen Vorgang. Sprache kann jedoch nie im Individuum seinen Ausgang nehmen, sondern vom Individuum immer nur angeeignet (und variiert) werden; diesen Vorgang nennen die Autoren ›Internalisierung‹. Dementsprechend kann dem Bedürfnis des Individuums nach Sinnhaftigkeit – Berger zufolge – genügt werden, indem es an der sozialen (weil sprachlich verfassten), ›nomisierten‹ Ordnung *kommunikativ* partizipiert. Bei Luckmann werden subjektive Erfahrungen, die auf die schlichte Gegenwart beschränkt sind, erst durch die Integration in ein Deutungsschema, den ›Kosmos‹, mit Sinn ausgestattet. Insofern ist die ›Weltansicht‹ als grundlegende Institutionalisierungsform von Religion gegenüber dem Individuum vorgängig. Aus ihr schöpft die individuelle Existenz ihren Sinn. Weil die Weltansicht sprachlich konstituiert ist, handelt es sich bei der subjektiven Aneignung der objektiven Weltansicht um einen *kommunikativen Vorgang*. Gleiches gilt für den Heiligen Kosmos als eine spezifische Sinnschicht innerhalb der allgemeinen Weltansicht. Insofern ist in der phänomenologisch ausgerichteten Soziologie trotz anthropologischer Prämissen eine kommunikationstheoretische Perspektive angelegt.[3]

C Religion als Handlungsorientierung

Während Luckmann Religion eher im *sozial*theoretischen Kontext thematisiert, betont Talcott Parsons im Gefolge Durkheims ihre *gesellschafts*integrative Funktion. Theoretischer Hintergrund dafür ist das AGIL-Schema seiner funktionalen Handlungstheorie. Die Funktion der *Adaption* gewährleistet die Anpassung des Gesellschaftssystems an die allgemeinen Bedingungen der im Wesentlichen physischen Umwelt; diese Funktion wird vor allem vom ökonomischen Subsystem wahrgenommen. Die *Zielorientierung (goalattainment)* ermöglicht es, dass die Mitglieder einer Gesellschaft nicht konfligierende, die Gesellschaft zerstörende Ziele vertreten; diese Aufgabe nimmt vor allem das politische Subsystem wahr. Die *Integration* der einzelnen Handlungsträger und Rollen übernimmt das rechtliche Subsystem. Die *Aufrechterhaltung der institutionalisierten kulturellen Muster* (*latency* oder *maintenance of institutionalized cultural patterns*) legitimiert die normative Ordnung mit Bezug auf das kulturelle System

3 | In diesem Sinne ist auch Thomas Luckmanns Nachwort zur deutschen Übersetzung seines Buches *Invisible Religion* gehalten (vgl. Luckmann 1991a).

von Werten. Im Legitimationssystem ist der funktionale Ort von Religion, denn »es ist stets angewiesen auf eine – und sinnvoll abhängig von einer – Begründung durch geordnete Beziehungen zu einer letzten Realität. Das heißt, seine Begründung ist immer im gewissen Sinn eine religiöse« (Parsons 1975: 23). Parsons weist Religion somit die Funktion der »hintergründigen Spannungsbewältigung und Orientierungsstabilisierung des Handelns« zu und versteht sie als eine Art »balancierender Ausgleichsinstanz in Situationen drohender Gleichgewichtsstörungen« der Gesellschaft (Drehsen 1980: 92). Das Problem, das Religion bewältigt, besteht also im stets möglichen Aufbrechen gesellschaftlicher Ungleichgewichte, Spannungen und Diskrepanzen. Dies kann der Fall sein, weil sich der Erhalt der gesellschaftlichen Ordnung, ihre Integration und Legitimation keinesfalls von selbst verstehen.[4]

Auch der Ansatz von Clifford Geertz stellt auf den Zusammenhang von symbolisch repräsentiertem Wissen (als Motiv- und Intentionshintergrund) und Handeln ab. Sein Religionskonzept ist an der Unterscheidung und dem Zusammenhang von *belief* (als Symbolsystem) und *action* orientiert, die auf Talcott Parsons zurückgeht (vgl. Kippenberg 1998: 27). Die Religionsdefinition von Geertz setzt sich aus folgenden Bestandteilen zusammen: Religion ist »(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen« (Geertz 1987: 48). Geertz weist eine funktionale Bestimmung von Religion ab, weil sie soziale Ordnung nicht spiegele, sondern sie präge (vgl. ebd.: 87). Trotzdem sieht er es als die Aufgabe von Religion an, zwischen einem Weltbild eines Volkes und seinem praktischen Ethos eine Synthese herzustellen (vgl. ebd.: 47f.). Die Leistung von Religion besteht diesem Konzept zufolge darin, die Differenz von individueller Gefühls- und Handlungsdisposition und sozialer Wirklichkeit zu thematisieren und durch das Angebot eines bestimmten Symbolbestands zu lösen. Zugleich stellt das religiöse Symbolsystem Motivationsressourcen zur Handlungssteuerung bereit.

Handlungsorientierte Ansätze wie die angeführten laufen einer Bestimmung von Religion als kommunikativ verfasst zuwider.[5] Allerdings bergen auch sie Perspektiven, die für eine kommunikationstheoretische Religionssoziologie genutzt werden können. Der wichtigste Zugang, um das handlungstheoretische in ein kommunikationstheoretisches Religionskonzept zu überführen, liegt in der Unterscheidung von *belief* und *action*. In Parsons' Theorie wird die für das kulturelle Legitimationssystem notwendige *Begründungsleistung* durch Religion erbracht. ›Begründung‹ ist jedoch ein kommunikativer und retrospektiver Vorgang, mit dem

4 | Zu Parsons' Religionssoziologie insgesamt vgl. Brandt (1993).

5 | Vgl. dazu ausführlich Tyrell (1998).

Handlungen, das heißt einem Individuum oder einer Sozialform zugerechnete Kommunikation, mit Sinn (in religiöser Kommunikation: mit religiösem Sinn) versehen werden. Erst eine handlungstheoretische Engführung der Begründungsleistung lässt sie zu einem ›subjektiven Motiv‹ einer Handlung werden. Auch das Konzept von Geertz, Religion als ein Symbolsystem zu verstehen, das Motivationen schafft und sie in eine Kongruenz mit der Wirklichkeitsauffassung bringt, ist in eine kommunikationstheoretische Perspektive überführbar. Zunächst deutet bereits die Konzeption von Religion als einem Symbolsystem auf ihre kommunikative Verfasstheit hin (wie anders sollten Symbole und vor allem ihre soziale Verbindlichkeit entstehen). Sodann geht dieser Ansatz nicht von »subjektiven Motiven« *aus*, sondern stellt auf den *Vorgang der Motivation* ab. In kommunikationstheoretischer Perspektive sind Handlungsmotive nicht ausgeschlossen. Allerdings werden sie als kommunikativ konstituiert und vermittelt angesehen und stellten somit einen Unterfall von Kommunikation dar.

D Religion als Kommunikation

Im Unterschied zu phänomenologischen, den klassischen wissenssoziologischen und den handlungstheoretischen Ansätzen bestimmt Niklas Luhmann als Gegenstand seiner soziologischen, systemtheoretisch ausgerichteten Theorie ausschließlich Kommunikation. Die Grenzen des Gegenstands dieser Theorie, also die der Gesellschaft, fallen mit den Grenzen der Kommunikation zusammen. Da Menschen mit ihrem Bewusstsein zur Umwelt der Gesellschaft gehören, sind subjektive Erfahrung und Wissen soziologisch nur relevant, insofern sie – unabhängig von ihrer bewusstseinsförmigen Verfassung – kommuniziert werden. Und ebenso ist Handeln nur von soziologischem Interesse, insofern es – unabhängig von bewusstseinsförmigen Motiven und Intentionen – als kommunikative Zurechnung, das heißt als Anschluss an vorangegangene Handlungen, prozediert. Folglich ist der Gegenstand der Religionssoziologie ausschließlich die religiöse Kommunikation.

Luhmann versteht Kommunikation als Synthese aus drei Komponenten: Sie muss sich auf etwas Bestimmtes beziehen und basiert daher auf *Information*. Damit aber Kommunikation überhaupt zustande kommt, ist die Information außerdem *mitzuteilen*, und damit fortgesetzt kommuniziert werden kann, ist schließlich hinreichendes *Verstehen* notwendig, das sich wiederum an der Differenz von Information und Mitteilung orientiert. Keine der drei Komponenten hat einen Primat; weder der sachliche Sinn der Information noch der Akteur, der etwas mitteilt, noch der gesellschaftliche Kontext mit seinen Institutionen und Organisationsformen, die ein Verstehen ermöglichen (vgl. Luhmann 1996a: 25). Allerdings nimmt eine konkrete Synthese verschiedene Gewichtungen vor.

Der zentrale systemtheoretische Ausgangspunkt ist die Differenz von System und Umwelt; kein System existiert ohne die durch die Systemreferenz erfolgende Unterscheidung zur Umwelt. Die Differenz ist systemkonstitutiv und bleibt auch durch die Bezugnahme des Systems auf die Umwelt erhalten. Da die Umwelt als Ausgrenzung des Systems verstanden wird, konstituiert sich Umwelt stets systemrelativ. Folglich hat jedes System eine andere Umwelt. In die Ausgrenzung fallen immer eine Vielzahl anderer Systembildungen, weshalb jede Beziehung zwischen System und Umwelt asymmetrisch ist und als Komplexitätsgefälle beschrieben werden kann. Zu den wichtigsten gesellschaftlichen Teilsystemen der modernen Gesellschaft zählen: Recht, Wissenschaft, Wirtschaft, Politik, Erziehung, Kunst und eben auch Religion. Die Gesellschaft umfasst sämtliche Kommunikationsoperationen der einzelnen gesellschaftlichen Subsysteme.

Dem evolutionstheoretischen Paradigma zufolge ist die moderne Gesellschaft funktional differenziert. Jedes gesellschaftliche Teilsystem erfüllt in Bezug auf die Gesellschaft eine systemspezifische Funktion. Das Teilsystem Religion hat »für das Gesellschaftssystem die Funktion, die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren, in der System und Umwelt in Beziehungen stehen können, die auf beiden Seiten Beliebigkeit der Veränderung ausschließen« (Luhmann 1977: 26). Die gesellschaftliche Funktion der Religion besteht darin, ein Zugleich von Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit zu gewährleisten, also Kontingenz zu thematisieren und sie zugleich in Sinn zu überführen. Auf diese Weise schließt Religion die ansonsten unabschließbare Kommunikation ab. Die Notwendigkeit von Religion kann in systemtheoretischer Perspektive also nicht auf anthropologischer, sondern nur auf soziologischer Grundlage nachgewiesen werden (vgl. Luhmann 1989: 349). Religion löst demnach nicht spezifische Probleme des Individuums, für das Religion zumindest in der modernen Gesellschaft optional geworden ist, sondern erfüllt eine gesellschaftliche Funktion.

Da die Funktionsbestimmung zur Identifikation religiöser Kommunikation nicht ausreicht, gilt als weiteres Bestimmungskriterium der binäre Code, über den sich jedes gesellschaftliche Teilsystem konstituiert.[6] Das Religionssystem basiert auf dem Code Transzendenz/Immanenz (vgl. Luhmann 1986: 185ff.; 1989: 313ff.; 1991; 2000: 53ff.). Religion bearbeitet Kontingenz, indem sie unbestimmbare Transzendenz in bestimmte oder jedenfalls bestimmbare Immanenz transformiert. Um operieren zu können, muss die in der binären Codierung bestehende Paradoxie aufgelöst werden. Dies ist durch das Programm des jeweiligen Systems gewährleistet. Während ein System in der Codierung durch einen binären

---

6 | Im Zuge der Weiterentwicklung seiner Systemtheorie hat Luhmann die Codierung eines Systems seiner Funktionsbestimmung vorangestellt; vgl. für das Religionssystem Luhmann (2000).

Schematismus ausdifferenziert wird und Geschlossenheit erlangt, stellen Programme vorgegebene Bedingungen für die Richtigkeit der Selektionen von Operationen dar und ermöglichen auf diese Weise die Offenheit des Systems. Als Kandidaten zur Herstellung der Einheit des Programms bestimmt Luhmann Offenbarungen; allerdings kommen auch Divinationspraktiken in Betracht. Die Operation auf Programmebene erfolgt in den Regeln kodifizierter Texte, aber, wo keine schriftlich fixierten Dogmen existieren oder dominant sind, ebenso in Gestalt von Ritualen und einer religiösen Lebensführung.

Auch das von Ulrich Oevermann (1995) entwickelte Strukturmodell von Religiosität hat eine, wenn auch nicht explizit so bezeichnete, kommunikationstheoretische Ausrichtung. Im Unterschied zu substantiellen Definitionen rekonstruiert Oevermann Religiosität aus den Konstitutionsbedingungen der Lebenspraxis heraus und versteht sie als »eine Funktion der zwingend universalen, die Lebenspraxis konstituierenden Sachgesetzlichkeit« (ebd.: 32). Auf der Basis eines genetischen Strukturalismus kann das Modell auf anthropologische Annahmen über Religiosität als ein Grunderlebnis oder Bedürfnis verzichten und stattdessen mit genuin soziologischen Argumenten ihre Universalität behaupten. Zugleich werden mit der Aufschließung der universellen Struktureigenschaften von Religiosität »Grundbedingungen des Bildungsprozesses des Subjekts und seines Verhältnisses zu Sozialität und Gesellschaft« expliziert (ebd.: 33). Ausgangspunkt des Strukturmodells ist die Feststellung, dass der Übergang von Natur zu Kultur vor allem durch die Emergenz der Sprachlichkeit und des darin konstituierten regelgeleiteten Handelns geprägt ist (ebd.: 34). Mit der Sprache entsteht die Differenz von repräsentierter und repräsentierender Welt. Der durch die hypothetisch konstruierten Welten eröffnete Möglichkeitsspielraum zieht wiederum zwingend ein Bewusstsein der Endlichkeit des Lebens und korrelativ dazu die Kategorie der Grenzüberschreitung nach sich. Mit dem Bewusstsein der Endlichkeit des Lebens konstituiert sich zugleich die Eigenlogik von Lebenspraxis, die durch die widersprüchliche Einheit von Entscheidungszwang und Begründungsverpflichtung zu charakterisieren ist. Und zwar entstehen mit den hypothetisch konstruierten Welten Handlungsalternativen, die in der konkreten Praxis laufend zu Entscheidungen zwingen. Die Entscheidungen müssen argumentativ mit rationalen Mitteln begründet werden. Das ist so lange kein Problem, wie Begründungsargumente in der Entscheidungssituation evident vorliegen, also in Routinefällen. In echten, krisenhaften Wahlmöglichkeiten mit einem offenen Handlungsspielraum aber müssen die bis dahin gültigen Entscheidungskriterien und -regeln zwangsläufig überschritten werden.

Aus der widersprüchlichen Einheit von Entscheidungszwang und Begründungsverpflichtung leitet Oevermann ein Strukturmodell von Religiosität ab, das aus folgenden drei Komponenten besteht:

1) Aufgrund des Bewusstseins der Endlichkeit entsteht die prinzipiell nicht stillstellbare Bewährungsdynamik, die angesichts einer offenen Zu-

kunft und ihrer Möglichkeitsspielräume in der konkreten Lebenspraxis stets aufs Neue nicht mehr rückgängig zu machende Entscheidungen erzwingt, und zwar mit dem Anspruch auf Begründbarkeit, ohne dass bereits erprobte Begründungsmuster zur Verfügung stehen. Die Dynamik und zugleich die Paradoxie des Bewährungsproblems besteht darin, dass in dem Maße, in dem die Aufgabe der Bewährung ernsthaft gelöst werden soll, die Unerfüllbarkeit dieses Ideals eingesehen werden muss, und in dem Maße, in dem diese Unerfüllbarkeit eingesehen wird, das Ideal um so mehr angestrebt werden muss.

2) Um diese Dynamik und Paradoxie aushalten und mit ihr leben zu können, muss ein Bewährungsmythos ausgebildet werden. Er ist in der Lage, die drei Fragen »Wer bin ich (sind wir)?«, »Woher komme ich (kommen wir)?« und »Wohin gehe ich (gehen wir)?« verbindlich und unverwechselbar für eine konkrete Lebenspraxis zu beantworten.

3) Um die Gültigkeit des Bewährungsmythos zu gewährleisten, ist eine suggestive Evidenz erforderlich, die durch eine vergemeinschaftende Gefolgschaft gesichert wird.

Die kommunikative Ausrichtung dieses Strukturmodells von Religiosität liegt zum einen darin, dass bereits das Bewährungsproblem eine kommunikative Komponente in Form der Begründungsverpflichtung enthält. Zum anderen wird die Bewährungsdynamik durch kommunikative Strategien bewältigt, nämlich durch den Bewährungsmythos, dessen Evidenz ebenfalls kommunikativ gesichert wird.

E Schlussfolgerungen

Resümiert man die Skizze religionssoziologischer Theorien, so tun sich vier Diskussionsfelder auf: a) funktionale versus substantielle Definition; b) Berücksichtigung des Selbstverständnisses religiöser Akteure und die Nähe zur Selbstbeschreibung von Religion; c) Verhältnisbestimmung von ›Individuum‹ und ›Gesellschaft‹; d) erfahrungs-, handlungs- oder kommunikationsförmige Konzeptualisierung von Religion; e) Identifikation religiöser Kommunikation.

a) Ältere soziologische Religionskonzepte orientieren sich an der religiösen Selbstbeschreibung und definieren Religion substantiell. Andere Ansätze bestimmen Religion, indem sie ihre Funktion(-en) oder Bezugsprobleme benennen, auf die Religion reagiert. Die funktionale Methode bezieht Religion auf ein Problem, das mit ihr gelöst wird (vgl. Luhmann 1977: 9f.). Schon bei Durkheim wird die gesellschaftsintegrative Funktion von Religion betont. Wie wir allerdings sahen, stehen in diesem Ansatz Religion und Gesellschaft sowie die Funktionen beider in allzu großer Nähe und sind deshalb nicht mehr unterscheidbar. Im Gefolge Durkheims hat »sich eine funktionale Definition des Religionsbegriffs (z.B. durch Integration) entwickelt, die Mühe hat, die Funktion der Religion zu unterscheiden von der Funktion, die das Gesellschaftssystem

selbst erfüllt« (Luhmann 1981: 301). Unter Rückgriff auf Durkheim und Max Weber bestimmt Thomas Luckmann die Funktion von Religion als sozialisierende Integration des Individuums in einen den einzelnen transzendierenden Sinnkosmos (vgl. Luckmann 1963: 43). In der Folge ist auch bei Luckmann eine große Nähe oder sogar Kongruenz von Religion und Gesellschaft zu vernehmen: »Religion ist Gesellschaft, Gesellschaft ist Religion« (Luckmann 1985: 35). Abgesehen von der Ununterscheidbarkeit von Religion und Gesellschaft verstellt die Betonung der integrativen Funktion von Religion den Blick auf ihr Konfliktpotential. Die desintegrative Wirkung von Religion wird etwa in Religionskriegen oder in solchen Konflikten deutlich, in denen Religion einen wichtigen Faktor darstellt.[7]

Die Kritik an der funktionalen Bestimmung von Religion richtet sich auf den weiten Gegenstandsbereich. Weil Inhalt und Funktion von Religion nicht mehr zusammenfallen müssen, können auch solche Phänomene Gegenstand funktionaler Religionsanalysen werden, die gewöhnlich (und von den Akteuren selbst) nicht als religiös verstanden werden. Umgekehrt verlieren religiöse Inhalte und Formen ihren religiösen Charakter, wenn sie die ihnen zugeschriebene Funktion nicht (mehr) erfüllen.[8] Darin sehe ich aber gerade einen Vorteil. Zum einen ermöglicht eine funktionale Perspektive, gegenüber dem Gegenstand auf Distanz zu gehen und gerade dadurch einen analytischen Erkenntnisgewinn zu erzielen (vgl. auch Luhmann 1977: 10). Zum anderen erlaubt sie, religiöse Kommunikation von funktionalen Äquivalenten und Diffundierungsprozessen zu unterscheiden – Unterscheidungen, deren Erkenntnisgewinn sich im Verlauf meiner Untersuchungen herausstellen wird.

b) Mit der funktionalen Perspektive hängt zusammen, dass sich eine inkongruente Perspektive zwischen religiöser Selbstbeschreibung und soziologischer Analyse nicht vermeiden lässt, im Gegenteil sogar notwendig ist, um soziale Prozesse rekonstruieren zu können (vgl. Oevermann 1995). Andernfalls würde wissenschaftliche Analyse eine bloße Paraphrase dessen bedeuten, was religiöse Akteure viel besser und ›authentisch‹ beschreiben können: nämlich religiöse Praxis. Allerdings können und sollten bestimmte substantielle Anteile im Sinne religiöser Semantik Bestandteil einer funktionalen Definition sein (vgl. Luhmann 1989: 313; Pollack 1995: 190).[9] Zwar handelt es sich bei der Selbstbeschreibung von Religion und ihrer wissenschaftlichen Rekonstruktion um eine kategori-

7 | Vgl. z.B. die religionspolitischen Konflikte im Nahen Osten (dazu Kepel 1991: 206-267), im Balkan (dazu Calic 1998) und in Südasien (dazu Weiss et al. 1996). Auf die desintegrativen Wirkungen von Religion weisen bereits O'Dea (1970) und Yinger (1970) hin. Zum Verhältnis von Religion und Gewalt vgl. statt vieler Kippenberg (2008).

8 | Zur Kritik funktionaler Definitionen vgl. auch Berger (1973: 165ff.).

9 | Zur Möglichkeit, die Alternative von funktionalem oder substantiellem Ansatz unter Rückgriff auf die Simmel'sche Religionstheorie zu vermeiden, siehe Krech (1998a).

ale Differenz. Um aber einen Szientismus zu vermeiden, ist es ratsam, wissenschaftliches Schließen in ein Korrespondenzverhältnis zu religiöser Objektsprache zu setzen. Gemäß der von Ulrich Oevermann und anderen entwickelten objektiven Hermeneutik ist dies durch das Verfahren des abduktiven Schließens möglich, weil die soziale Wirklichkeit selbst auf diesem Verfahren beruht: Aus dem offenen Spektrum an Möglichkeiten werden Entwürfe hypothetisch an die Wirklichkeit angelegt, die im Wechselspiel von Scheitern und Bewähren der Entwürfe zur Realität geschlossen werden.[10] Doch während in der sozialen Praxis wegen des Handlungsdrucks der Entscheidungszwang der (impliziten oder expliziten) Begründungsverpflichtung vorgeordnet ist, ist die wissenschaftliche Rekonstruktion vom Handlungsdruck befreit und kann sich auf die Analyse der Entwürfe konzentrieren, die den kommunikativen Anschlüssen (inklusive ihrer Handlungsförmigkeit) zugrunde liegen. Um also Korrespondenzen zwischen der religiösen Praxis und ihrer wissenschaftlichen Untersuchung herzustellen, basieren die in den folgenden Kapiteln vorgestellten empirischen Studien ebenfalls auf dem abduktiven Schließen.

c) Das Verhältnis von ›Individuum‹ und ›Gesellschaft‹ oder besser: das von Kollektivierungs- und Individuierungsprozessen ist – jedenfalls vor dem Hintergrund der skizzierten Ansätze – für Religion insofern konstitutiv, als sie Differenzen zwischen beiden thematisiert und symbolisch miteinander vermittelt. Um einen zu weit gefassten Religionsbegriff zu vermeiden, sehe ich hierin eine für die moderne Gesellschaft wichtige semantische Besetzung der religiösen Primärfunktion, Unbestimmbares in Bestimmtes oder zumindest Bestimmbares zu überführen. Ohne die Unterschiede nivellieren zu wollen, besteht in dieser semantischen Fassung der Funktionsbestimmung von Religion doch eine Gemeinsamkeit der Ansätze von Simmel über Luckmann bis Luhmann und Oevermann. Bereits Simmel vertritt die Auffassung, dass es in der Religion um die problematische Doppelstellung des ›Individuums‹ zur ›Gesellschaft‹ geht, und zwar um die prekäre »Beziehung eines Gliedes zum Ganzen, während das Glied doch selbst ein Ganzes zu sein verlangt« (Simmel 1995a: 60).[11] Auch Luckmann identifiziert die Funktion von Religion im dialektischen Zusammenspiel von Sozialisations- und Individuationsprozessen – allerdings prinzipiell und nicht nur in der Thematisierung der Differenz. Die Differenz zwischen ›Individuum‹ und ›Gesellschaft‹ stellt dagegen Luhmann heraus. Und da er das Individuum als einen Kandidaten für die Transzendenz der Gesellschaft bestimmt (vgl. Luhmann 1989: 340; 2000: 110ff.) und Armin Nassehi (1995) im Anschluss an Luhmann

10 | Das Schlussverfahren der Abduktion ist erstmals von Charles Sanders Peirce reflektiert worden (vgl. Peirce 1976).

11 | Als Vorläufer dieser Figur kann Friedrich Schleiermachers Formel von der endlichen Anschauung des unendlichen Universums gelten (Schleiermacher 1967). Auf dieser Linie liegt auch Paul Tillichs doppelter *Mut zum Sein*, nämlich der Mut, ›Teil eines Ganzen‹ und zugleich ›man selbst‹ zu sein (Tillich 1953).

die individuelle Biographie als das Bezugsproblem des Religionssystems ausmacht, hat der Religionscode immanent/transzendent sein soziologisches Korrelat in der Differenz von ›Gesellschaft‹ und ›Individuum‹. Im Falle des Oevermann'schen Strukturmodells von Religiosität lässt sich die widersprüchliche Einheit von Entscheidungszwang und Begründungsverpflichtung als die Einheit von Sozialisations- und Individuationsprozessen verstehen. Während sich die Lebenspraxis in der Entscheidung individuiert, verweist die Begründungsverpflichtung auf die objektive, den Einzelfall überschreitende kommunikative Dimension der Praxis und ihrer hypothetisch konstruierten Welten.

Individualität ist jedoch nicht nur an das subjektive Bewusstsein gebunden. Auch einzelne Kollektive wie etwa eine Gruppe, eine Ethnie oder eine Nation sind im Vergleich zur Menschheit oder Weltgesellschaft als Individuen zu verstehen. Die Differenz, mit der es Religion zu tun hat und die sie auf die eine oder andere Weise überbrückt, lässt sich in der abstrakten Fassung als Unterscheidung zwischen Allgemeinem und Besonderem verstehen. Insofern kommt Religion nicht eine gesellschaftsintegrative Funktion zu, wie Émile Durkheim und auf dessen Argumentationslinie andere Sozialwissenschaftler behaupten, sondern eine wenigstens zunächst *sozial*integrative Bedeutung.[12]

Die primäre Funktion religiöser Kommunikation besteht darin, die durch die Differenz von Besonderem und Allgemeinem entstehende Kontingenz, das heißt die Einsicht, dass alles auch anders sein, immer auch anders entschieden werden könnte, auf eine spezifische Weise zu bearbeiten (vgl. auch Pollack 1995: 184). Dies tut Religion, indem sie Unvertrautes in Vertrautes übersetzt und die offenen Deutungs- und Handlungsspielräume schließt. In einer spezifisch modernen semantischen Fassung, die angesichts des strukturellen Individualismus in der modernen Gesellschaft immer wichtiger zu werden scheint, wird die religiöse Leitunterscheidung von Immanenz und Transzendenz als Differenz von ›Individuum‹ und ›Gesellschaft‹, von endlichem Bewusstsein und Bewusstsein überschreitender kommunikativ verfasster Welt, thematisiert. Die semantischen Vermittlungsleistungen erbringt religiöse Kommunikation – je nach der Semantik einzelner historischer Religionen – entweder in Richtung eines Gleichgewichts von Sozialisations- und Individuationsprozessen oder mit der Akzentuierung eines der beiden, ohne aber den anderen gänzlich außer Acht lassen zu können, weil der Gegenstand religiöser Kommunikation ihre Differenz ist.

Aufgrund dieser spezifisch modernen semantischen Besetzung der Leitunterscheidung von Immanenz und Transzendenz gewinnt Religion eine zentrale Bedeutung für die Konstitution personaler und sozialer Identität (vgl. Hahn 1974). Mit Hans Mol (1976) lässt sich von Religion

12 | Das stellt etwa Josiah Royce mit seinem Ansatz bei *social religious experience*, *community* und *loyalty* heraus (vgl. Royce 1908, 1912, 1919). Diesen Hinweis verdanke ich einem Referat von Knut Martin Stünkel.

(inklusive ihrer funktionalen Äquivalente) als Sakralisierung von Identität sprechen. Hinsichtlich der personalen Identität *thematisiert* Religion die Differenzerfahrung zu Vergesellschaftungsprozessen und ermöglicht gegenüber den tendenziellen Totalitätsansprüchen von häufig untereinander divergierenden Rollenanforderungen identitätswahrende Distanzierung (vgl. Drehsen 1975: 309ff.). In gewissem Sinne bringt Religion die Identität eines Menschen kontrafaktisch (und modern als Exklusionsindividualität) zur Geltung (vgl. ebd.: 316). Und weil die Identität einer Person ebenso eine kollektive Dimension im Sinne der Identifikation mit Grundwerten, Basisinstitutionen, der Weltauffassung, Verhaltensmustern und Gewohnheiten größerer sozialer Einheiten einschließt, *vermittelt* Religion auch die Differenz von Individuum und verschiedenen sozialen Einheiten (von der soziokulturell abgegrenzten lokalen Gemeinschaft über Nationen und deren Zusammenschlüsse bis zur Menschheit als ganzer). Die identitätsstiftende und sozialintegrative (nicht aber gesellschaftsintegrative) Funktion können auch nichtreligiöse Weltentwürfe wahrnehmen; allerdings ist die genuin religiöse Semantik in ihrer Betonung der »Sorge um den Menschen« besonders identitätsrelevant (vgl. ebd.: 315). Die Verhältnisbestimmung von Individuum und Kollektivgebilden sowie von kollektiven Einheiten untereinander erfolgt innerhalb des Spektrums von Universalisierungs- und Partikularisierungsprozessen, konstituiert darin verschiedene Sozialformen von Religion (von der abgegrenzten Kultgemeinschaft bis zur Universalkirche oder zur islamischen *Umma*) und hat jeweils spezifische Folgen für die Bewertung von kulturellem und religiösem Pluralismus bzw. von Intoleranz und Partikularismus (vgl. dazu Krech 1999b: 72ff.).

d) Die genannte Primärfunktion kann Religion aber nur als ein kommunikativer Sachverhalt erfüllen. Religiöse Erfahrungen, Vorstellungen und Handlungen werden in ihrer Spezifik nur dann sozial relevant, wenn sie *als religiöse* und die *als religiös* qualifizierten ›Motive‹ einer Handlung kommuniziert und erst darin mit spezifisch religiösem Sinn ausgestattet werden. Religiöse Kommunikation kann – zumal unter den Bedingungen einer modernen ›Individuen-Religion‹ – auch die Kommunikation subjektiver religiöser Erfahrung umfassen und schließt religiöses Handeln als denjenigen Unterfall mit ein, in dem ein kommunikativer Anschluss an vorgängige Kommunikation einem Individuum oder einem kollektiven Akteur sozial zugerechnet wird (nicht also als Handlung, die auf subjektiven Motiven und Intentionen des Akteurs basiert). Um die Plausibilität und Konsequenzen eines kommunikativ gefassten Religionsbegriffs aufzuzeigen, seien im Kapitel über semantische Aspekte von Religion Ergebnisse einer empirischen Untersuchung zur Kommunikation religiöser Erfahrung am Beispiel von Konversionsberichten angeführt.

F Erwägungen zur Identifikation religiöser Kommunikation

Um religiöse Kommunikation identifizieren zu können, ist eine im abduktiven Verfahren zu bewährende oder zu modifizierende hypothetische und pragmatische (also nicht rein axiomatische) Definition von Religion unumgänglich. Dazu seien folgende generelle Überlegungen angestellt. Im Laufe der Zivilisationsgeschichte sind über physikalische, biologische und praktische Evidenzen hinaus verschiedene Legitimations- und Vergewisserungsstrategien ausgebildet worden – etwa bürokratische Verfahren, in der Politik in Gestalt der Überführung von willkürlicher Macht in Herrschaft oder in der Wirtschaft in Form der Regulierung von Bedürfnisbefriedigung durch Produktions- und Austauschverhältnisse usw. Diejenige Legitimations- und Vergewisserungsweise, die sich hypothetisch als Religion bestimmen lässt, hat es mit *letztinstanzlichen Vergewisserungen* zu tun, mit der *Verständigung über den Umgang mit als tendenziell unverfügbar und unhintergehbar Geltendem*.

Damit religiöse Kommunikation näher eingegrenzt und von anderen Kommunikationsarten abgesetzt werden kann, müssen ihre Besonderheiten in den Blick genommen werden. Dazu gehört zunächst, wie beschrieben, die analytisch rekonstruierte (oder unter Berücksichtigung objektsprachlicher Eigenheiten angelegte) Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz. Sie ist in formaler Hinsicht bei Kultur im Allgemeinen und bei Religion im Besonderen – als Transzendieren zweiter Ordnung – am Werke. Sowohl in der Kultur als auch in der Religion geht es um Transzendieren – nicht nur und mit Blick auf die Religionsgeschichte zumeist sogar überhaupt nicht im Sinne der ›christlich-abendländischen‹ (zeitlichen und räumlichen) Bestimmung von Transzendenz, sondern in einem ganz allgemeinen, modal- und erfahrungstheoretischen Sinne: Es geht hierbei um den Verweis auf etwas, was nicht im Alltagsbewusstsein des Hier und Jetzt ist, sowie auf etwas, was nicht als genuiner Bestandteil meines Selbst erfahren wird. Das entspricht in etwa dem, was die philosophische Anthropologie (insbesondere Helmuth Plessner), die Sozialphänomenologie (etwa Alfred Schütz, Peter L. Berger, Thomas Luckmann und Hans-Georg Soeffner[13]) und die pragmatische Religionstheorie (etwa Hans Joas[14]) unter Transzendieren verstehen. Diesem Verständnis zufolge existieren viele Arten des Transzendierens: neben Religion auch Geschichte, Sozialität (das Bewusstsein des *Alter Ego*), ideale Ordnungsvorstellungen, Zukunft, Träume, überraschende Erlebnisse und Ereignisse, die gesamte Kunst usw. Wenn man nicht zwischen dem Prinzip des Transzendierens als solchem und seiner religiösen Ausprägung unterscheidet[15], dann wäre alles

13 | Vgl. beispielsweise Soeffner (1991).

14 | Vgl. Joas (2004).

15 | Darauf hat Matthias Jung während seiner Zeit als Fellow im *Käte Hamburger Kolleg* »Dynamiken der Religionsgeschichte« zu Recht verschiedentlich

außerhalb der unmittelbaren Erfahrung des Hier und Jetzt religiös, und so würden wieder einmal des Nachts alle Katzen grau.[16]

Ich schlage daher vor, diejenige Art des Transzendenzbezugs, die wir hypothetisch Religion nennen, von anderen Arten auf folgende Weise abzugrenzen: Religion hat es mit dem Problem zu tun, wie man die *in der Alltagserfahrung nicht darstellbare* Transzendenz mit immanenten Mitteln bezeichnen, also Unverfügbares in Verfügbares bzw. Unsagbares in Sagbares[17] transformieren kann. Das ist natürlich paradox und als solches auf Dauer nicht zu leisten (darauf macht z.B. immer wieder die ›Mystik‹ aufmerksam). In der Tendenz müsste sich Religion vollständig verflüchtigen, so dass es sie in der Konsequenz – jedenfalls als eine soziale Tatsache – nicht mehr gäbe. Deshalb muss Religion Transzendentes mit immanenten Zeichen repräsentieren und auf diese Weise in der gesellschaftlichen Kommunikation halten.

Aus dieser Aufgabe resultiert der notwendig tropische Charakter religiöser Kommunikation. Er liegt im Wesentlichen darin begründet, dass das ›Transzendente‹ (das ›Abwesende‹ – in welcher inhaltlichen Bestimmung auch immer), auf das sich religiöse Kommunikation bezieht, selbst nicht kommunikabel ist und daher mit ›immanenten‹ (bekannten, ›anwesenden‹) Mitteln bezeichnet werden muss. In religiöser Kommunikation werden als neu- und andersartig geltende Sachverhalte (z.B. subjektives Erleben, das mit etablierten Erfahrungsschemata nicht kommunikativ erfasst ist) mit Rekurs auf Bekanntes kommunikabel gemacht, also Unvertrautes/Unbekanntes in Vertrautes/Bekanntes übersetzt.

Religiöse Kommunikation ist ferner durch ein eigentümliches Wechselspiel von »Erweiterung und Einschränkung« gekennzeichnet (Luhmann 1989: 271). Einerseits erzeugt religiöse Kommunikation durch ihren tropischen Charakter Sinnüberschüsse, die den Sinn der Alltagssprache ›transzendieren‹ und darin der Deckung und Kontrolle durch sinnliches Wahrnehmen und praktische Erfordernisse weitgehend entzogen sind (vgl. Tyrell/Krech/Knoblauch 1998: 10). Um aber mitteilbar, verständlich und akzeptabel zu sein, als Legitimations- und Vergewisserungsweise fungieren und somit als ›soziale Tatsache‹ gelten zu können, müssen ihre Sinnüberschüsse eingeschränkt werden. Dies erfolgt

- in sozial geregelten Diviniationspraktiken, durch die bestimmte Sachverhalte (etwa Ereignisse), Gegenstände, Zeiten und Orte als ›heilig‹ qualifiziert werden,
- durch die Festlegung auf bestimmte Zeichen und deren Handhabe,

hingewiesen.

16 | Das ist beispielsweise bei Luckmanns Konzept der »unsichtbaren Religion« der Fall; allerdings mehr noch in der Adaption dieser Theorie.

17 | Vgl. etwa die theologische Unterscheidung zwischen apophatisch und kataphatisch; diesen Hinweis verdanke ich Jörg Plassen, Bochum.

- durch die Ausbildung von festen Sprachmustern (z.B. Formeln und Sprachgattungen), von Mythen, Texten und deren Kompilierung (z.B. Talmud, Bibel oder Koran), von rituellen Handlungen und religiösen Ethiken sowie
- durch die Verarbeitung von Themen der Alltagskommunikation, die religiöse Kommunikation nahelegen (z.B. biographische und kollektive Krisensituationen und deren Lösung; das religionsaffine Thema par excellence ist der Tod).

Solcherart Einschränkungen der Sinnüberschüsse religiöser Kommunikation, durch die zugleich ein Gedächtnis und Traditionen ausgebildet werden, stellen eine Form der Institutionalisierung dar und können sich im Laufe der Zeit verdichten. Paradoxerweise lassen diese Formen der Einschränkung religiöser Kommunikation, die der Bearbeitung von Kontingenz dienen soll, zugleich die Kontingenz sichtbar werden: Andere religiöse Traditionen verfahren anders, was im Religionskontakt besonders deutlich wird. Außerdem sind die Einschränkungen kontextgebunden und führen zu semantischen Verfestigungen, die mit gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen und veränderten Rezeptionsbedingungen über kurz oder lang nicht mehr vereinbar sind. Aus diesen Gründen – und nicht zuletzt durch diachronen und synchronen Religionskontakt – kommt es immer wieder zu semantischen Erweiterungen der Sinnüberschüsse, zur Bildung neuer (oder amalgamierter) Zeichen, Sprachmuster, Visualisierungen und Texte. Die Erweiterung kann Deinstitutionalisierungsprozesse erzeugen, aber auch bestehende Sozialformen transformieren oder neue hervorbringen (etwa [als heterodox oder häretisch wahrgenommene] Strömungen, Gruppen, Schulen und Bewegungen).

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen lässt sich Religion als Arbeitshypothese folgendermaßen definieren: Sie wendet die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz an und bearbeitet durch sie den Umgang mit – zumindest tendenziell – als unverfügbar und unhintergehbar Geltendem im Unterschied zu Verfügbarem und Disponiblem. Die Differenz von Transzendenz und Immanenz liegt religiöser Kommunikation zugrunde, doch die inhaltliche Konkretion dieser Unterscheidung variiert diachron und im interkulturellen Vergleich. Diese Variationen stellen den Kern religiöser Auseinandersetzungen dar (diachron und synchron, inter- und intrareligiös) und sind in Gestalt semantischer Konkretionen (beispielsweise der Glaube – verstanden im Sinne von die Praxis anleitenden Annahmen – an ›höhere‹, ›überempirische‹ oder ›übernatürliche Wesen‹, Divinationspraktiken, Gebete, rituelle Handlungen, Hingabe, Ekstase, Heiliges) und der Ausbildung bestimmter Sozialformen religiöser Kommunikation durch die materiale Forschung aufzuzeigen.

Um jedoch der – im steten Prozess zwischen Differenzierung und Diffundierung zwangsläufig bestehenden – mangelnden Kongruenz zwischen Begriff und Empirie zu genügen, ist es vielleicht ratsam, das At-

tribut religiös und dessen Substantivierung in Augenschein zu nehmen. Das Religiöse, das als Bestandteil der Lebenswelt im Sinne Husserls ›primordialer Sphäre‹ und vielleicht sogar als ein Apriori lebensweltlicher Erfahrung und Kommunikation zu verstehen ist, kann sich aus ›religioiden‹ sozialen Sachverhalten (Simmel 1995a: 61) heraus zu selbstreferentieller religiöser Kommunikation formen oder sich innerhalb von Sakralisierungsvorgängen an andere gesellschaftliche Sachverhalte anlagern. Es lässt sich – inklusive der diachron sowie im Sprach- und Kulturvergleich synchron herauszuarbeitenden Familienähnlichkeiten mit anderen Attributen und begrifflichen Kondensaten – versuchsweise und zu heurisitischen Zwecken anhand der folgenden Merkmale idealtypisch kennzeichnen:

- durch eine besondere Art der Thematisierung und Bearbeitung von Kontingenz
- in Gestalt einer Realitätsverdoppelung anhand der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz (Luhmann 2000: 58-64)
  - mit der Ausbildung oder dem Verweis auf ein tendenziell umfassendes, aber nicht zwangsläufig exklusives Deutungsmuster,
  - das auf einzelne Sachverhalte eine besondere Aufmerksamkeit lenkt und auf sie handlungsleitend angewendet werden kann (etwa als religiöses Ritual oder als religiös bestimmte Lebensführung),
  - ferner mit vergleichsweisen »powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations« (Geertz 1966: 8) und »strong evaluations« (Taylor 1989: 4)
  - und nicht zuletzt mit einer Auratisierung von materiellen Objekten und Körpern sowie Zeiten bzw. Ereignissen und Räumen.

Im Falle der Formung zu selbstreferentieller, rekursiver religiöser Kommunikation treten diese Bestimmungsmerkmale des Religiösen in den Vordergrund und verstärken sich wechselseitig bis hin zur dominanten oder gar exklusiven Attribuierung eines Sachverhalts, Ereignisses oder Objekts; im Falle der Anlagerung an primär anders – etwa politisch, wirtschaftlich oder künstlerisch – bestimmte Sachverhalte bleiben sie weniger konturiert, sind mit anderen als religiösen Bestimmungsmerkmalen durchmischt oder ihnen untergeordnet und können auch einzeln vorkommen. Diese definitorischen – freilich unabgeschlossenen und auch nach längerer Arbeit noch provisorischen – Überlegungen sind das Ergebnis des abduktiven Wechselspiels zwischen Durchgängen durch die Geschichte und das gegenwärige Arsenal der Religionstheorien sowie empirischen Untersuchungen, die in den folgenden Kapiteln vorgestellt werden.

III Semantische Aspekte: Religiöse Erfahrung als ein kommunikativer Sachverhalt[1]

Wie das vorangehende Kapitel gezeigt hat, stehen dem Programm, Religion als kommunikativ konstituiert zu begreifen, unter anderem ältere Ansätze entgegen, die religiöse Erfahrung als ein individuelles Bewusstseinsphänomen beschreiben und in ihr das ›eigentlich Religiöse‹ sehen. Innerhalb dieser Positionen wird die kommunikative Seite des Religiösen ausdrücklich als ›uneigentlich‹ oder jedenfalls als sekundäre Erscheinung verstanden. Religiöse Erfahrung ist hier ein emotionales Erlebnis, das ein Individuum in seiner Einsamkeit hat, und ist in seiner Unmittelbarkeit ›unsagbar‹, nicht kommunizierbar. Dennoch ›fließt der Mund über‹, wie es in der Sprache der Mystik heißt. Das religiöse Erlebnis drängt zur Mitteilung, wird Gegenstand der Kommunikation und stellt in dieser Form einen sozialen Sachverhalt dar. Wenn man Religion, wie sie sozial relevant wird, wesentlich als kommunikativ konstituiert und kommunikativ prozessierend fasst, wird ersichtlich, dass bewusstseinsförmiges Erleben erst in der Kommunikation, das heißt im Zusammenspiel von Mitteilung und Verstehen, mit spezifisch religiösem Sinn versehen wird; oder mit Niklas Luhmann formuliert: »Nur als Kommunikation hat Religion […] eine gesellschaftliche Existenz. Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zu ›Religion‹ zusammenfinden – es sei denn durch Kommunikation« (Luhmann 1998: 137). Vor dem Hintergrund dieser kommunikationsorientierten Perspektive möchte ich im Folgenden nicht danach fragen, *was* eine religiöse Erfahrung ist, sie also nicht substantiell bestimmen, sondern danach, *wie* sie kommuniziert wird, und sie somit als prozedural konstituiert verstehen. Diese Frage werde ich anhand der Analyse von Konversionsberichten erörtern. Um jedoch den Perspektivenwechsel zu verdeutlichen, werde ich zunächst Überlegungen zu einer kommunikationsorientierten Rekonzeptualisierung des

1 | Das folgende Kapitel stellt die leicht überarbeitete Fassung meines Artikels »Religiöse Erfahrung – was oder wie?« dar (vgl. Krech 1998b).

Begriffs der religiösen Erfahrung anstellen. Bevor ich mich schließlich dem empirischen Material zuwende, skizziere ich den Forschungskontext zu Konversionsberichten.

A Überlegungen zu einer soziologischen Rekonzeptualisierung des Begriffs der religiösen Erfahrung

Der Begriff der religiösen Erfahrung und sein Gegenstand werden üblicherweise in religionsphilosophischen, -psychologischen und -phänomenologischen Ansätzen verhandelt.[2] Sie begreifen religiöse Erfahrung als ein individuelles Bewusstseinsphänomen, das vom Bereich des Sozialen abgegrenzt und für die Soziologie folglich nicht zugängig ist. Bereits Friedrich Schleiermacher zufolge ist Religion »weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl« (Schleiermacher 1967: 26), und das ›Gesellige in der Religion‹ tritt erst sekundär hinzu.[3] Mehr oder minder im Anschluss an Schleiermacher fundieren zahlreiche Ansätze in der Religionsphilosophie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ihre Theorie auf die Selbstwahrnehmung empirisch-religiöser Subjekte (vgl. dazu Pfleiderer 1992). Exemplarisch für diese Position sei auf Hermann Siebeck verwiesen, demzufolge die Aufgabe der Religionsphilosophie darin besteht, »die Betrachtung und Würdigung der *Substanz des religiösen Bewusstseins* unabhängig von einer bestimmten Metaphysik und einer durch diese bedingten Erkenntnistheorie zu geben« (Siebeck 1893: V, Hervorhebung i.O.). Nicht zuletzt aufgrund der antispekulativen Reaktion auf den deutschen Idealismus kommt dem Begriff der ›religiösen Erfahrung‹ in diesen Ansätzen eine zentrale Bedeutung zu, wofür um 1900 z.B. die Arbeiten von William James, Rudolf Otto und Georg Wobbermin stehen.[4]

Die bewusstseinsförmige Fassung des Begriffs der religiösen Erfahrung ist im Wesentlichen vor dem Hintergrund des neuzeitlich-protestantischen Religionsbegriffs zu verstehen. In dieser Tradition zeichnet sich Religion »wesentlich durch ihre ›Innerlichkeit‹ aus, sie gilt als sublimste, subtilste, ›tiefste‹ Wirklichkeit des Menschen, die allen von Natur aus eigen, d.h. natürlich ist und über allen anderen Qualifikationen steht« (Feil 1995: 450). Diese Religion der ›Innerlichkeit‹ verweist zwangsläufig auf ihr Korrelat, nämlich auf die Religion der ›Äußerlichkeit‹, so dass sich subjektive Religiosität und objektive Religion einander gegenüber-

2 | Vgl. dazu den ersten Abschnitt bei Firsching/Schlegel (1998). Zur zeitgenössischen Religionsphänomenologie vgl. Waardenburg (1986).

3 | Vgl. Schleiermachers (1967) vierte Rede: »Über das Gesellige in der Religion«.

4 | Vgl. Otto (1922), James (1914), Wobbermin (1913-1926). Zur Genese des Begriffs der religiösen Erfahrung vgl. Wolf (1906); zur neueren Diskussion dieses Begriffs vgl. statt vieler Carrette (2005, 2007).

stehen.[5] Während die subjektive Religiosität auf unmittelbarer religiöser Erfahrung basiert, handelt es sich bei der objektiven Religion um Symbolisierung, Tradierung, Institionalisierung und Dogmatisierung des Religiösen.[6] Diese Dichotomie schließt die Konnotationen von ›Authentizität‹ dort und ›Uneigentlichkeit‹ hier ein, denn die Innerlichkeit der religiösen Erfahrung steht in dieser Konzeption immer am Anfang aller Religionsbildung und kann durch die historischen Religionen stets nur inadäquat zum Ausdruck gebracht werden. In diesem Sinne unterscheidet beispielsweise William James in seinem für den Beginn des 20. Jahrhunderts maßgeblichen Werk über die religiöse Erfahrung zwischen ›institutionalisierter‹ und ›persönlicher Religion‹. Letztere bestimmt er als prioritär, weshalb er seine Untersuchung auf sie beschränkt (James 1914: 22)[7]. Die ›persönliche Religion‹ definiert er als *»die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen der einzelnen Menschen als solcher [...], sofern diese sich in Beziehung zu irgend etwas Göttlichem wissen, wie immer sie sich dieses letztere vorstellen mögen«* (1914: 24, Hervorhebung i.O.).

Mit der Dichotomisierung des Religiösen ist zugleich eine akademische Arbeitsteilung verbunden. Während sich Religionspsychologie und phänomenologie der religiösen Erfahrung widmen, erforschen Religionsgeschichte und soziologie die institutionalisierten Formen von Religion. Zum soziologischen Gegenstand wird religiöse Erfahrung vor dem Hintergrund dieser Dichotomie nur dann, wenn sie entweder institutionalisierte, das heißt aber: inadäquate Ausdrucksformen annimmt oder wenn sie von einem religiösen Akteur in Motive, Haltungen und Einstellungen überführt wird, die wiederum bestimmten Handlungen zugrunde liegen. Zahlreiche ältere religionssoziologische Ansätze beruhen auf dieser Dichotomie – insbesondere jene, die auf phänomenologischen Prämissen basieren.[8] Noch die jüngere Religionssoziologie ist zuteilen dieser Dichotomie verpflichtet. Beispielsweise besteht Peter L. Berger zufolge das »innere Wesen des religiösen Phänomens [...] in vorreflektierter, vortheoretischer Erfahrung« (Berger 1980: 50).[9]

Da die konzeptionelle Dichotomie zwischen ›authentischer‹ religiöser Erfahrung und institutioneller, ›uneigentlicher‹ Religion sich gar nicht oder nur unzureichend der Frage stellt, wie religiöses Erleben kommuniziert und zu einem sozialen Sachverhalt wird, muss sie überwunden,

---

5 | Zur historischen Genese der Unterscheidung beider Begriffe vgl. Alexander/Fritsche (1989: 11ff.).

6 | Vgl. dazu noch einmal Siebeck (1893), dessen dritter Abschnitt der »subjektiven und objektiven Ausgestaltung des religiösen Bewusstseins« gewidmet ist; siehe insb. das vierte Kap.: »Das Verhältnis der subjektiven zur objektiven Seite (Religiosität und Religion)«.

7 | Siehe dazu auch Firsching/Schlegel (1998: 47ff.).

8 | Vgl. dazu die entsprechenden Abschnitte in meinem Kap. über Paradigmen religionssoziologischer Theoriebildung.

9 | Vgl. dazu Firsching/Schlegel (1998: 69ff.).

jedenfalls entschärft werden. Nur auf diese Weise ist man in der Lage, die Übergänge in den Blick zu bekommen und die Fragen zu beantworten, wie aus subjektiv-religiösem Erleben institutionalisierte Religion wird und umgekehrt sich institutionalisierte Religion auf subjektiv-religiöses Erleben stützen kann. Aus diesem Grund möchte ich im Folgenden von der oben skizzierten Tradition abweichen und religiöse Erfahrung nicht ausschließlich als bewusstseinsförmig konstituiert verstehen, die der Kommunikation und somit der soziologischen Perspektive unzugängig ist. Stattdessen werde ich sie als einen Sachverhalt begreifen, der *in* der religiösen Kommunikation ein Konstitutionsmoment hat und sich somit als ein sozialer Tatbestand fassen lässt.[10]

Zu diesem Zweck ist es notwendig, die Unterscheidung zwischen religiöser Wahrnehmung und religiöser Kommunikation zu beachten. Während sich die Wahrnehmung im je individuellen Bewusstsein vollzieht, handelt es sich bei der Kommunikation um einen genuin sozialen Sachverhalt. Folgt man Niklas Luhmann, so besteht das Spezifikum religiöser Kommunikation darin, dass sie auf der Differenz von Immanenz und Transzendenz basiert. Vor dem Hintergrund der spezifisch modernen semantischen Besetzung der religiösen Leitunterscheidung durch die Differenz von ›Individuum‹ und ›Gesellschaft‹, auf die ich bereits oben eingegangen bin, lässt sich die Kommunikation religiöser Erfahrung so verstehen, dass in ihr die Differenz von Bewusstsein und Sozialem, von Wahrnehmung und Kommunikation zum Ausdruck kommt. Das aber heißt, dass in der religiösen Kommunikation semantische Hinweise auf bewusstseinsförmige religiöse Wahrnehmung gegeben sein müssen. Diese Hinweise können mehr oder minder ausgeprägt sein; jedenfalls markieren sie in Form von semantischen Signalen einen zentralen Bezugspunkt religiöser Kommunikation: das individuelle, nicht kommunizierbare religiöse Erleben. Indem bewusstseinsförmiges Erleben in religiöser Kommunikation reflektiert und interpretiert wird, wird es mit spezifisch religiösem Sinn ausgestattet und auf diese Weise in religiöse Erfahrung transformiert. Die Kommunikation religiöser Erfahrung lässt sich somit als eine (neuzeitlich und modern ausgeprägte, aber nicht auf diesen Zeitraum beschränkte) Form der Selbstthematisierung von Religion verstehen.[11] In dieser Konzeption ist religiöse Erfahrung im Unterschied zum bewusstseinsförmigen religiösen Erleben mitteilbar, weist aber zugleich darauf hin, dass das Kommunizierte immer nur der als inadäquat erachtete Ausdruck von etwas Inkommunikablem ist. Die Un-

10 | Etwas anders versteht Josiah Royce religiöse Erfahrung als »social religious experience«, nämlich in dem Sinne, dass der religiösen Einsicht soziale Erfahrungen zugrunde liegen; vgl. etwa: »[O]ur social experience is our principal source of religious insight« (Royce 1912: 58). Mit der Betonung von Loyalität gegenüber einer Gemeinschaft lässt sich diese Fassung religiöser Erfahrung jedoch auch kommunikationtheoretisch wenden (vgl. Royce 1908).

11 | Zu anderen Formen der Selbstthematisierung von Religion vgl. Hahn (1998).

sagbarkeit des Erlebten wird typischerweise mitkommuniziert, und mit der Differenz von sagbar/unsagbar ist in soziologischer Perspektive die Differenz von Bewusstsein und Kommunikation thematisiert. In dieser Sichtweise lässt sich auch die oben benannte Dichotomie von subjektiver Religiosität und objektiver Religion als die religionswissenschaftlich beobachtete Unterscheidung von religiösem Individuum und religiöser Kommunikation verstehen. Die Verbindung von innerem Erlebnis und äußerem, mehr oder minder institutionalisiertem Ausdruck korrespondiert im Übrigen mit dem Ansatz von Gerardus van der Leeuw, der das Erlebnis nicht von seinem Ausdruck trennt: Das Erlebnis ist »unlöslich mit seiner Deutung als Erlebnis verbunden« (van der Leeuw 1956: 769).[12] Dennoch ist es zu analytischen Zwecken notwendig, zwischen psychischem Erleben und religiöser Kommunikation zu unterscheiden.

Mit dieser Konzeption der religiösen Erfahrung soll keineswegs behauptet werden, dass Religion vollständig in der Kommunikation und damit im Sozialen aufgeht.[13] Die mündliche religiöse Kommunikation, aber auch die psychische Rezeption medialer religiöser Kommunikation kommt nur auf der Basis der Bereitschaft von Personen zustande, sich an religiöser Kommunikation zu beteiligen, und wird daher schwerlich ohne subjektive Erlebnisse und Gefühle der an ihr Beteiligten möglich sein. *Erleben* ist die Voraussetzung dafür, an religiöser Kommunikation emphatisch teilzunehmen. Aber vom Erleben eines Individuums weiß ein anderes (und der Wissenschaftler) nur, wenn es mitgeteilt und verstanden, wenn es also mit einem für die Kommunizierenden verbindlichen religiösen Deutungsmuster und Symbolbestand in Kongruenz gebracht und auf diese Weise in *religiöse Erfahrung* transformiert wird. Diese Kongruenz kann bereits innerpsychisch hergestellt werden (was dem soziologischen Zugriff jedoch, solange das Individuum nichts mitteilt, unzugängig bleibt). Dies ist, jedenfalls ansatzweise, der Regelfall, weil ein religiöses Individuum immer schon mit bestimmten religiösen Deutungsmustern und Symbolen in Berührung steht und sich die Wahrnehmung immer schon zu einem großen Teil bereits in soziokulturell bestimmten Bahnen vollzieht. Deshalb ist die innerpsychisch hergestellte Kongruenz als ein Produkt religiöser Kommunikation zu verstehen. Während sich jedoch das wahrnehmende Bewusstsein gegen Kommunikabilität und damit gegen Soziabilität abschotten und einsame Erlebnisse[14] machen kann, muss

12 | Auf diese Korrespondenz bin ich durch Firsching/Schlegel (1998: 53ff.) aufmerksam geworden.

13 | Ebenso wenig ist damit gesagt, dass Religion *per se* auf die Kommunikation religiöser Erfahrung angewiesen ist. Diese ist vielmehr nur ein Fall religiöser Selbstthematisierung, der allerdings in der modernen Gesellschaft an Bedeutung zu gewinnen scheint.

14 | Das ist der Ausgangspunkt der *Varieties of Religious Experience* von William James, der allerdings nicht zwischen psychischem Erleben und sozialer Ausdruckgestalt unterscheidet; vgl. dazu die bereits angeführte Definition: Für

die Kongruenz zwischen subjektivem Erleben und sozialem Deutungsmuster spätestens in dem Versuch hergestellt werden, Erleben als religiöse Erfahrung mitzuteilen und es zu verstehen zu geben. Und diese Akte der Mitteilung und des Verstehens sind ein sozialer Vorgang. In diesem Sinne formuliert auch Eilert Herms in seinem Nachwort zu der religionspsychologischen Untersuchung von James: »Inhalt von theoriefähiger Erfahrung kann religiöse Erfahrung nur sein, soweit sie selber [...] Kommunikabilität besitzt« (Herms 1979: 511). Der heuristische Gewinn dieses soziologischen Rekonzeptualisierungsversuchs sei im Folgenden anhand von ausgewähltem Material einer empirischen Untersuchung über religiöse Konversionsberichte überprüft. Konversionsberichte bieten sich für meine Fragestellung deshalb an, weil in ihnen religiöse Erfahrung in exponierter Weise thematisiert wird. In ihnen werden zeitlich mehr oder minder fixierbare Erlebnisse geltend gemacht, die zu der Entscheidung führen, eine (neue) religiöse Überzeugung anzunehmen und sich gegebenenfalls einer diese Überzeugung teilenden Glaubensgemeinschaft anzuschließen. Doch bevor ich mich der Analyse des empirischen Materials zuwende, sei der Forschungskontext von Konversionsberichten skizziert.

B Das Beispiel der Konversion

1 Der Forschungskontext von Konversionsberichten

Für die Erforschung von Konversionserzählungen sind mit dem von Thomas Luckmann entwickelten Forschungskonzept der »kommunikativen Gattungen« beachtliche Erfolge erzielt worden. Luckmann definiert kommunikative Gattungen als »mehr oder minder wirksame und verbindliche ›Lösungen‹ von spezifisch kommunikativen Problemen« (Luckmann 1986: 202). Dieses Forschungskonzept hat Bernd Ulmer auf Konversionserzählungen angewendet und sie als eine »rekonstruktive Gattung« identifiziert. Das zentrale kommunikative Problem des Bekehrungsberichtes sieht er in dem Umstand, dass der Erzähler eine persönliche religiöse Erfahrung als Ursache für seine Konversion geltend machen will bzw. muss, obgleich sie nicht direkt mitteilbar ist. Als Lösungsstrategie der Konversionserzählung macht der Autor zum einen eine einheitliche dreigliedrige Zeitstruktur aus, die aus einem »Wendepunkt«, einer »Zeit davor« und einer »Zeit danach« besteht (Ulmer 1988: 22). Diese Dreiteilung hat eine Entsprechung auf der thematischen Ebene, die sich aus der Schilderung des Bekehrungserlebnisses sowie den biographischen Begebenheiten vor

James umfasst Religion *»die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen der einzelnen Menschen als solcher [...], sofern diese sich in Beziehung zu irgend etwas Göttlichem wissen, wie immer sie sich dieses letztere vorstellen mögen«* (James 1914: 24, Hervorhebung i.O.).

und nach der Konversion zusammensetzt (ebd.: 22ff.). Zum anderen sieht Ulmer die Auflösung des kommunikativen Dilemmas durch die Struktur der Erzählung gewährleistet, die sowohl eine persönliche Erfahrung als Ursache der Konversion erkennbar werden lässt als auch den Wirklichkeitsanspruch der Konversion auf glaubwürdige Weise einzulösen ermöglicht. Mit diesem Verfahren, so das zentrale Argument Ulmers, wird die soziale Umwelt ausgegrenzt und das Geschehen in die Innenwelt des Konvertiten verlagert: »Die innere Welt des Konvertiten wird als Zwischenbereich konzipiert, in dem seine äußere, alltägliche Erfahrungswirklichkeit und die alltagstranszendente, religiöse Erfahrungsdimension ineinander übergehen« (ebd.: 27). Auf thematischer Ebene korrespondiert dieser Struktur die Abfolge von vier inhaltlichen Schwerpunkten: a) Öffnung des Konvertiten auf das Religiöse, auf eine alltagstranszendente Wirklichkeit hin, b) Schilderung eines außergewöhnlichen Ereignisses, c) Thematisierung einer emotionalen Erschütterung und d) Beschreibung, wie die im emotionalen Bereich durchlebte religiöse Erfahrung reflektierend verarbeitet wird. Im Zentrum der nachkonversionellen Biographie steht schließlich die Darstellung der unmittelbaren Auswirkungen der Konversion, die spiegelbildlich zum Bericht über die vorkonversionellen Krisenaspekte erfolgt: »Während sich die biographische Krise individualisierte und zu einer Verinnerlichung führte, wird hier die zunehmende *Veräußerlichung des Konversionsereignisses* vollzogen« (ebd.: 30, Hervorhebung i.O.).

Die Untersuchung Ulmers stellt zweifelsohne einen wichtigen Beitrag für die soziologische Konversionsforschung dar und steht im Kontext eines in der Konversionsforschung eingeschlagenen *linguistic turn* (vgl. Krech 1995a: 131-159). Allerdings geht sie axiomatisch davon aus, *dass* religiöse Erfahrung der Konversion und der Erzählung über sie als – gleichsam substantielle – Referenz *zugrunde liegt*. Dagegen möchte ich – gemäß meines eingangs vorgeschlagenen Rekonzeptualisierungsversuchs des Begriffs der religiösen Erfahrung – fragen, *wie* sich religiöse Erfahrung als ein *innerhalb* der Kommunikation über Konversion konstituierter oder jedenfalls zum Abschluss kommender Sachverhalt verstehen lässt. Wenn in der Kommunikation religiöser Erfahrung zwischen der bewusstseinsförmigen Eindrucks- und der kommunikativen Ausdrucksseite, zwischen dem Inkommunikablem und dem Mitteilbaren vermittelt wird, so ist zu vermuten, dass die Typisierungs- und Artikulationsweise von religiöser Erfahrung mit dem Deutungsmuster zusammenhängt, das im Zuge der Konversion adaptiert wird. Trifft diese Vermutung zu, so ist damit die Verallgemeinerbarkeit der von Ulmer herausgearbeiteten Erzählstruktur in Zweifel gezogen. Obgleich der Autor versichert, dass die von ihm erhobenen Daten in Bezug auf den Entstehungs- und Verwendungskontext sowie hinsichtlich der religiösen Überzeugungen variieren (vgl. Ulmer 1988: 20f.), ist anzunehmen, dass sich die Geltung des herausgearbeiteten Strukturmusters auf das sogenannte ›paulinisch-augustinische Modell‹ beschränkt, das heißt nur für diejenigen religiösen Deutungsmuster

gilt, die für die Konversion ein zeitlich mehr oder minder fixierbares Bekehrungserlebnis reklamieren. Diese Vermutungen werden durch andere Untersuchungen zu Konversionsberichten bestätigt. So arbeitet etwa James A. Beckford anhand einer Untersuchung über die Zeugen Jehovas ein Strukturmuster von Konversionserzählungen heraus, demzufolge Bekehrung kein einmaliges Erlebnis, sondern einen sukzessiven Vergewisserungsprozess über die ›religiöse Wahrheit‹ bedeutet (Beckford 1978: 249-262). Der Autor stellt einen Zusammenhang her zwischen den Symbolen, die in einer Konversionserzählung benutzt werden, und der von der Organisation vertretenen Ideologie, die wiederum von der jeweiligen gesellschaftlichen Stellung der Organisation abhängt: »Ideology plays a central role in mediating between the movement's external circumstances, its organizationial rationale and its members' ways of accounting for their conversion« (ebd.: 249). Dieser Zusammenhang wirkt sich auf die Konversionserzählungen in der Weise aus, dass sich Bekehrung als stete Vergewisserung, als das Erlangen einer kognitiven Überzeugung sowie als eine Eigenleistung und Beteiligung an der organisatorischen Arbeit darstellt (vgl. ebd.: 253ff.). Auch die Schilderung religiöser Erlebnisse orientiert sich an der jeweils geltenden Ideologie.

Ich verstehe die Ergebnisse Beckfords als Explikation eines spezifischen Falls der Thematisierung von Konversion und zugleich als Relativierung der Untersuchung Ulmers. Im Folgenden überprüfe ich die aus der Kombination beider Forschungen abgeleitete Hypothese, dass es einen Zusammenhang zwischen dem Deutungsmuster der jeweiligen Bezugsgruppe und den Kommunikationsschemata gibt, in denen Konversionen und ihnen zugrunde liegende Erlebnisse thematisiert werden. Dieser Zusammenhang wird allerdings nur ersichtlich, wenn man das Material nicht auf das Genre der Erzählung beschränkt. Vielmehr muss auch den Ethnosemantiken der jeweiligen Deutungsmuster, mittels derer religiöse Erlebnisse kommuniziert werden, besondere Aufmerksamkeit zukommen.

2 Zwei Fallstudien

Um die Kommunikationsschemata, in denen Konversion und religiöse Erlebnisse thematisiert werden, herausarbeiten zu können, habe ich Gruppengespräche analysiert, in denen sich Mitglieder einer bestimmten Glaubensgemeinschaft über ihren Übertritt zur entsprechenden Religion untereinander verständigen.[15] Das Material in Form von Gruppengesprächen ist für meine Fragestellung insofern angemessen, als sich die Interviewten innerhalb ihrer Bezugsgruppe über den in Frage stehenden Sachverhalt selber verständigen müssen und auf diese Weise im Unterschied zum Einzelinterview die gruppenkonstitutiven Kommunikations-

15 | Die entsprechenden Erhebungen habe ich, zum Teil gemeinsam mit Matthias Schlegel, 1994 durchgeführt.

schemata sowie Prozesse ihrer Genese und Reproduktion erforscht werden können.

Bei den ausgewählten Glaubensgemeinschaften handelt es sich zum einen um eine Gruppe von Angehörigen der Neo-Sannyas-Bewegung[16] und zum anderen um eine Gruppe von deutschen Mitgliedern des Sufi-Ordens der Naqshibandiyya, einer Bruderschaft innerhalb der islamischen Mystik.[17] Gespräche innerhalb dieser Gruppen eignen sich deshalb besonders gut als Analysematerial für meine Fragestellung, weil es sich in beiden Fällen um Mitglieder von neuen religiösen Bewegungen mit einem (noch) vergleichsweise geringen Organisations- und Formalisierungsgrad handelt. Beide religiöse Bewegungen verfügen (noch) nicht über einen kanonisierten Textbestand und verbindliche Dogmen. Zwar kursieren eine Reihe von Texten – in der Regel Bücher des jeweiligen Meisters oder Aufzeichnungen seiner Reden –, aber sie befinden sich (noch) nicht in einem kanonisierten Zustand. Aus diesem Grund sind neue religiöse Bewegungen stärker als traditionelle Buchreligionen auf die interaktionelle Einübung in den für alle Mitglieder verbindlichen Glaubensbestand sowie die interaktionelle Rückversicherung des Geglaubten angewiesen. Das für alle Angehörigen einer Glaubensgemeinschaft verbindliche religiöse Deutungsmuster reproduziert sich folglich im Wesentlichen in der Kommunikation unter Anwesenden. Allerdings ist die mündliche Kommunikation in besonderer Weise ›störanfällig‹ für subjektive Abweichung. Was beim Lesen eines religiösen Textes ebenso mitschwingt – nämlich in Form der Applikation seines Inhalts auf die im Leser repräsentierte Weltsicht –, wird in der Interaktion unter Anwesenden zwangsläufig zum Gegenstand der Kommunikation. Aufgrund der Beteiligung mehrerer Personen wird in der interaktionellen religiösen Kommunikation die subjektiv-religiöse Gefühlsdimension explizit thematisiert. Religiöse Erfahrung ist hier Gegenstand religiöser Kommunikation und muss einerseits als ›authentisch‹ dargestellt und andererseits mit dem allgemeinverbindlichen Glaubensbestand in Kongruenz gebracht werden. Im Falle der Kommunikation unter Anwesenden irritieren sich

---

16 | ›Sannyas‹ (sannyasa, samnyas) ist ein Sanskrit-Wort und bedeutet ›Entsagung‹, ›Freiheit von allem‹. Ein Sannyasin ist ein hinduistischer religiöser Virtuose, der im vierten und letzten Stadium seines Lebens ein rituelles Sterben vollzieht. Die Neo-Sannyas-Bewegung geht auf den mittlerweile verstorbenen indischen Rajneesh Chandra Mohan zurück, der von seinen Anhängern als ›Bhagwan‹ (›der Gesegnete‹, ›jemand, der sich als Gott erkannt hat‹) verehrt wird. Für einen Überblick zur Neo-Sannyas-Bewegung vgl. die Berichte der ›Insider‹ Satyananda (1981), Horn (1982), Nelles (1985) sowie die Untersuchungen von Klosinski (1985), Karow (1990) und Schöbinger (1987).

17 | Als Überblick zum Sufismus vgl. Schimmel (1985) und Shah (1984).

der für die Kommunizierenden allgemeinverbindliche Glaubensbestand und das subjektive Erleben gegenseitig.[18]

a) Die Neo-Sannyas-Gruppe

Das Deutungsmuster der Neo-Sannyas-Gruppe ist vor allem von einer starken Ablehnung gegenüber einer einheitlichen und allgemeinverbindlichen Lehre gekennzeichnet:[19]

Df 46: und wenn dann n Sannyasin ankommt und sacht, ja. Osho hat gesacht, dann kannste immer sagn, ja. er hat genau das Gegenteil irgndwo auch gesacht. weil weil du kannst in einem Buch von ihm kannste so viel verschiedene Sachen finden, und <.> das Gefühl kriegen, er widerspricht sich ständich, dass <.> dass man nich sagen kann. Osho hat das und das gesacht;

Aufgrund widersprüchllicher Aussagen des Lehrmeisters kann bei seinen Anhängern keine allgemeinverbindliche Lehre entstehen. Stattdessen stellen sich lediglich »Gefühle« ein. Diese Ansicht wird sogleich durch ein anderes Mitglied bestärkt:

Bf 71: ja. das iss auch wichtich. es gibt keine <.> Lehre. <.> es gibt keine Lehre.-das <.> werden auch Leute weiterhin versuchen, da eine rauszuschlachten, aber es wird nich klappen.

Die beiden Aussagen thematisieren den oben erwähnten Sachverhalt, dass die Neo-Sannyas-Bewegung nicht über einen kanonisierten und kohärenten Textbestand verfügt – aber auch programmatisch nicht verfügen will. Aufgrund der nach Ansicht der Gruppenmitglieder fehlenden Dogmatik ist »Religion eigentlich nicht mehr möglich«, wie ein anderes Mitglied formuliert. Stattdessen komme es darauf an, »wasde selbst fühlst. ... es kommt <.> eigentlich noch mehr auf dich an«. An die Stelle einer einheitlichen Lehre soll also die ›Selbsterfahrung‹ treten. Dieser Befund evoziert für die soziologische Interpretation die Frage, ob es, falls die angeführ-

18 | In diesem Umstand mag ein Grund dafür liegen, warum in beiden neuen religiösen Bewegungen die mündliche Kommunikation eine gar nicht einmal vorrangige Form der Selbstthematisierung von Religion darstellt. Ein weitaus wichtigeres Integrationsmedium stellen Rituale dar: im Falle der Neo-Sannyas-Bewegung vor allem Körperpraktiken wie z.B. die sogenannte dynamische Therapie; im Falle der Sufi-Gruppe vor allem gemeinsam praktizierte Gebete und die gemeinsame Lesung von Korantexten. In beiden Fällen werden die Riten jedoch hinsichtlich ihrer Wirkung auf die Praktizierenden in Gesprächen mehr oder minder regelmäßig thematisiert.

19 | Die für die Wiedergabe des Datenmaterials verwendeten Transkriptionsregeln und -zeichen sind am Ende des Buches aufgeschlüsselt. Auszüge des Materials im Fließtext werden in Anführungszeichen gesetzt.

ten Aussagen zutreffen, überhaupt einen gemeinsamen Sachverhalt gibt, über den sich die Mitglieder der Neo-Sannyas-Gruppe verständigen können. Darauf lässt sich zunächst antworten, dass sich die Mitglieder offensichtlich auf die für die Gruppe verbindlich geltende Lehre verständigen, sich der ›Selbsterfahrung‹ hinzugeben. Der dogmatische Kern des religiösen Deutungsmusters besteht demnach darin, das Individuum zum Gegenstand religiöser Sinnbildung zu machen und auf ›Selbsterfahrung‹ als ultimativen Wert zu rekurrieren. Damit steht das Deutungsmuster der Neo-Sannyas-Gruppe im Kontext derjenigen religiösen Semantiken und Praktiken, die auf die »Sakralisierung des Ich« (Knoblauch 1991: 31) zielen. Vor allem die Konjunktur asiatischer Religionen im Okzident (Usarski 1989: 87-102), ›religioide‹ bzw. religiös aufgeladene Meditations- und Therapiepraktiken (vgl. etwa Hahn/Willems 1993) sowie die religiösen Segmente des New Age sind hier zu nennen.

Im Anschluss an die Identifikation dieses dogmatischen Minimalkonsenses stellt sich die Frage, wie über die ›Selbsterfahrung‹ und deren legitime Formen in der Neo-Sannyas-Gruppe kommuniziert wird. Denn der Inhalt der ›Selbsterfahrung‹ ist Gegenstand des Bewusstseins und somit inkommunikabel. Auch der bloße kommunikative Rekurs auf sie reicht noch nicht aus, um ein für die Gruppe verbindliches religiöses Deutungsmuster zu konstituieren; die Möglichkeiten subjektiver Abweichung sind hier zu zahlreich, die möglichen Sinnanschlüsse zu vielfältig, als dass eine Verständigung über als ›authentisch‹ und ›legitim‹ geltende Formen der ›Selbsterfahrung‹ möglich wäre. Die Kommunikabilität der den Konversionsschilderungen zugrunde liegenden Erlebnisse als Inhalt der ›Selbsterfahrung‹ wird hergestellt, indem die Sprecher auf ein mehr oder minder ausgeprägtes Kommunikationsmuster zurückgreifen. Dieses Kommunikationsmuster entspricht im Wesentlichen der von Ulmer herausgearbeiteten dreigliedrig strukturierten Konversionserzählung, in der a) die vorkonversionelle Biographie, b) die Konversion selbst und c) die nachkonversionelle Biographie thematisiert werden.

a) Die vorkonversionelle Biographie wird von den Mitgliedern der Neo-Sannyas-Gruppe als eine Zeit der Suche beschrieben. Die Suchbewegung wird durch eine mehr oder minder akute Orientierungskrise ausgelöst, die mit dem Verlust überkommener Welt-, Selbstdeutungs- und Handlungsmuster einhergeht.

Cm 2: ich hab vorher n Glauben gehabt. wegen mir an die Revolution. an Marxismus. Anarchismus. wie auch immer man das nennt. es iss schon so, dass praktisch also ne Kehrtwendung um erst ma um 180 Grad passiert iss. und zwar praktisch über Nacht. dass ich gemerkt hab, das Ganze, mein Gedankengebäude, wo ich 15 Jahre unheimlich viel Energie reingesteckt hab, bricht mit einem Schlag zusammen, und das iss durch absolut nichts zu retten. das iss weg. das hat mich auch wirklich an den Rand des Wahnsinns getrieben.

Diese Orientierungskrise mündet in eine Situation der Verzweiflung:

Cm 14: ... es gibt n also zumindest für mich stimmts auf jeden Fall. und ich kenn ne Menge, wos auch so iss, <.> also n gewisser Punkt von Verzweiflung halt muss man haben, um <.> um ma für was Neues offen zu sein. also man muss an was Altem verzweifelt sein.

Ein anderes Gruppenmitglied ergänzt:

Bf 37: für was wirklich Anderes offen zu sein. was wirklich anders iss.

Die Ausdrücke »was Neues« und »was wirklich Anderes« stehen hier als Chiffre für einen Transzendenzbezug. Die geschilderten Gefühle der Verzweiflung werden als Voraussetzung für eine Konversion interpretiert und auf diese Weise kommunikativ mit religiösem Sinn ausgestattet.

b) In dieser Krisensituation kommt es zu einer unmittelbar physischen oder zu einer mittelbaren – etwa visionär oder medial vermittelt –, jedenfalls zu einer als sehr intim geschilderten Begegnung mit Osho, das ist der Name für die geistige Reinkarnation des Gründers der Neo-Sannyas-Bewegung, Bhagwan Shree Rajneesh. Das Konversionserlebnis wird als schwer zu schildern charakterisiert, weil es mit starker emotionaler Erregtheit verbunden sei. Ein Gruppenmitglied beschreibt zunächst, wie es mit der Neo-Sannyas-Bewegung in Kontakt gekommen ist, um dann auf das Erlebnis mit Osho hinzuweisen, das zur Konversion geführt hat:

Bf 5: ... diese Leute hatten nen Glanz in den Augen, die hatten ne Natürlichkeit, <.> die ich sonst nich gesehn hab hier. mehr. also nich hier mehr. und das hat mich total angezogen. <2 sec.> es iss schon die Qualität in diesen Gesichtern. <1 sec.> ich find das rot schön. ich fand das sehr mutich. ja? ich fand das sehr mutich, dass die so <.> mit ihren Ketten da durch den durch die Straßen gingen. (fand ich gut.) und ich hatte überhaupt nich vor, da mitzumachen, und das auch anzuziehn. ich hab dann n ganzes Jahr Dynamische gemacht. und hab da Meditation gemacht. und <.> auch ne Therapiegruppe. <.> und irgendwann äh <.> eines Nachts war das dann sehr sehr wichtich, ganz ganz schnell diesen Brief loszuschicken. weil <.> irgendwas zwischen mir und diesem Meister geschehn war. (was sich sehr schwer beschreiben lässt.) also ich bin da absolut alleine damit. (eigentlich von Anfang an. auch jetzt. mit der Beziehung zu Osho.) ...

Die Sprecherin beschreibt zwar die Faszination, die die Mitglieder der Neo-Sannyas-Bewegung auf sie ausgeübt haben. Zugleich legt sie aber großen Wert darauf, das Erlebnis mit Osho von diesen Kontakten abzugrenzen, indem sie es als ein sehr intimes schildert (»also ich bin da absolut alleine damit.«). Offensichtlich will die Sprecherin den möglichen Eindruck abwehren, sie habe den Eintritt in die Neo-Sannyas-Bewegung unter Konfor-

mitätsdruck vollzogen. Das Erlebnis mit Osho und die darauf beruhende Entscheidung, den Antrag zur Aufnahme in die Neo-Sannyas-Bewegung zu stellen, werden als höchst individuell dargestellt und bekommen – innerhalb des Deutungsmusters der Neo-Sannyas-Gruppe – auf diese Weise den Charakter der ›Authentizität‹. Genau in diesem Sinne ist auch der sich daran direkt anschließende Bericht eines anderen Gruppenmitglieds über seine Begegnung mit Osho in Oregon, dem späteren Hauptsitz der Neo-Sannyas-Bewegung, gehalten:

Cm 2: ... im Unterschied zu ihr hab ich mit der Sannyas-Szene am Anfang ungeheuer Probleme gehabt. für mich war das ganze Problem ich hab jahrelang in Rudeln, in Gruppen, in Kollektiven, bezogen auf Kollektive gelebt. plötzlich sah ich dann ähnlich wie bei ihr. überall wieder nur Kollektive. neue Normen, irgendwelche Ansprüche und so was. ... und hab mich also aus der Sannyas-Szene sehr fern gehalten. hab meditiert, und hab n Jahr mich auch völlich zurückgezogen, und hatte auch Osho noch nich gesehn. ich bin dann irgendwann nach Oregon gefahrn, und hab in der Zeit dann auch irgendwann wieder viel gelesen. ab- und zwar über alle möglichen spirituellen Richtungen. christliche Mystik und so. im Grunde wollt ich rauskriegen, ob Osho n Scharlatan iss. ich war eigentlich überzeugt, der iss n Scharlatan, und die Leute, die-die die toben da hinter nem Typ her, und wolln auch ne neue Uniform, <.> und irgendwo halt so ne alternative Gesellschaft wieder. und ich hab den Glauben an alternative Gesellschaften in der Gesellschaft völlig verlorn gehabt. durch Osho das Gefühl ich bin Individuum oder sonst alles andere iss völliger <.> auf gut Deutsch Mist. also iss völlig aufgesetzt. ne? mich mal da entscheiden. also das war vielleicht ne Konversion als Osho an mir im Rolls-Royce also auch noch die ganzen Horden um mich rum, und ich war völlich irritiert. alle so fröhlich und powerich und so, ich war eher depressiv und voller Zweifel. ne? ja. und der fuhr an mir vorbei, und es machte klick, ich hörte n Vogel singen ne? und es machte zack, und in dem Moment wusst ich ganz einfach, der <.> das iss der erste echte Mensch den ich gesehn hab. das iss für mich Konversion. da warn also mit einem Schlach <.> also alle Zweifel praktisch weg, (ich bin) völlich zusammengebrochen, musste n paar Stunden heulen, und so das Gefühl ich bin angekommen. so. das Ende iss erreicht. da iss die <.> da muss ich hin.

.
.
.

... also son Gefühl also son Kontakt zu som Meister. Das war <.> was da war, dass iss für mich bis heute immer noch unerklärbar. (man kann sagen) iss Liebe, oder iss <.> Verständnis-oder-wie-auch-immer. aber irgendwo dieses <.> im Grunde diese Leere. ...

.
.
.

> … und er fuhr ja unendlich langsam, und kuckte nur durch so ne Scheibe. man konnt ihn gar nich sehn. erst hab ichs Gefühl gehabt, ich sah die Augen, ja das iss ne Leiche. ne? der kuckte, und kuckte einen überhaupt nich an. ne? völlich. der kuckte, <.> und dann hab ich gemerkt, ah ich hab total Lust gesehn zu werden. der kuckte völlich durch mich durch. und gleichzeitig das Gefühl, das iss der erste Mensch, der mich jemals gesehn hat. <1 sec.> (das war so.) <.> und ich hatte damals schon den Antrag gestellt also ins Blaue rein; aber war überzeugt, ich muss den einmal gesehn haben; und wenn ich dann den geringsten Zweifel hab, dann iss für mich das das Ding gestorben. aber die Leute selbst, die Sannyasins ham mich ers ma überhaupt nich angeturnt. …

Diese Schilderung wendet sich ebenfalls gegen die mögliche Unterstellung eines Konformitätsverhaltens. Cm führt in seiner Erzählung den Kontakt mit der Sannyas-Szene zwar an, beschreibt ihn aber als eher konversionshemmend. Während Bf Mitglieder der Sannyas-Szene ihrer Erscheinung wegen »angezogen« haben und Bekanntschaften insofern für ihren Beitritt in die Bewegung vorbereitend waren, schildert Cm seinen Konversionsprozess so, dass er sich *gegen* die Erfahrungen mit der Sannyas-Szene vollzogen hat. Die Betonung des rein persönlichen Charakters der Begegnung mit Osho wird dadurch verstärkt, dass sie im Kontext einer Massenveranstaltung geschildert wird, mit den »ganzen Horden um mich rum«, deren Fröhlichkeit Cm irritiert haben. Die Kontakte haben gleichsam die Funktion eines Durchgangsstadiums; sie werden angeführt, um die später geschilderte persönliche Beziehung zu Osho in Oregon umso mehr als den eigentlichen Konversionsgrund herauszustellen. Die Mitgliedschaft in der Neo-Sannyas-Bewegung beruht auf einer persönlichen Entscheidung, worauf die Formulierung »mich da mal entscheiden« hinweist.

Im Unterschied zu Bf bemüht sich Cm, das Erlebnis mit Osho zu beschreiben – allerdings in paradoxen Aussagen: als die Erfahrung gleichzeitiger Leere und Fülle; Osho sah durch den Sprecher hindurch und erkannte doch sein ureigenstes Wesen; Osho schien als physische Erscheinung tot zu sein und strahlte doch eine starke Energie und große Vitalität aus. Mit den paradoxen Formulierungen soll zum einen darauf hingewiesen werden, dass das Erlebnis eigentlich nicht in Worte zu fassen ist und »bis heute immer noch unerklärbar« bleibt. Damit korrespondiert der Umstand, dass mit dem Erlebnis eine starke emotionale Erregtheit verbunden ist. Zum anderen soll mit der Schilderung die Außergewöhnlichkeit des Erlebnisses im Unterschied zu anderen Begegnungen mit ›normalen‹ Menschen herausgestellt werden. Des Weiteren wird anhand des Berichts von Cm deutlich, dass der Inhalt des Erlebnisses etwas höchst Subjektives

ist, nämlich die Erfahrung, ein Individuum zu sein. Diese Erfahrung sei nur durch Osho möglich, der einmal als »der erste echte Mensch den ich gesehn hab«, und ein anderes Mal als »der erste Mensch, der mich jemals gesehn hat«, beschrieben wird.

c) Die nachkonversionelle Biographie ist zwar dadurch gekennzeichnet, dass sich das Leben weiterhin innerhalb der »normalen Gesellschaft« abspielt. Allerdings entwickelt der Sannyasin eine Distanz zu den überkommenen Rollen und gesellschaftlichen Erwartungen. Er lernt, sich in der »normalen Welt« zu bewegen und das »Gesellschaftsspiel« zu spielen, ohne sich von den »sozialen Identitäten«, »Rollen« und »Normen« bestimmen zu lassen und sich in die »gesellschaftlichen Sicherheiten« zu »flüchten«.

Cm 37: ich muss ne bestimmte Fassade spielen, weiß ich, wenn ich hier der Klavierlehrer bin, der Herr X ne? rede mit diesem dem Sohn ne? spielt man ne bestimmte Rolle. aber man iss steht daneben. eigentlich. und macht das. ne? und geht dann wieder raus, und issn völlich andres Wesen. ne? und aber nich mehr so identifiziert <<ironisierende Intonation>> aber ich bin das, und wenn jetz jemand mich da ankratzt, oder so, dann bin ich böse, und hau um mich, und so ne? <.> das geht jedem so. also dass man schon Gefühl hat für <.> ja n Gesellschaftsspiel muss man eben spieln. ne? sonst kann man nich überleben inner Gesellschaft. ne? <.> das iss klar. <3 sec.> und je spielerischer ich das machen kann, um so einfacher iss das eigentlich. ne?

Die nachkonversionelle Biographie wird fernerhin als eine Zeit steter Veränderung beschrieben, als eine »Reise«, auf der »Konditionierungen«, das heißt von außen auferlegte Wahrnehmungs-, Denk- und Verhaltensweisen, Identitäten und Rollen, immer wieder abgelegt werden müssen, um zum »eigenen Energiezentrum« vorzustoßen. Sannyasin zu sein, bedeutet, »lebendiger« zu sein, einen höheren »Vitalitätspegel« zu besitzen. Diese ethnosemantischen Ausdrücke fungieren als Chiffren, die eine bestimmte Form des Erlebens als religiös qualifizieren. Bei dem Versuch, die gesellschaftlich auferlegten Identitäten abzulegen und sich ständig zu verändern, ist der Sannyasin in jedem Fall zur Gänze auf sich selbst angewiesen. Keine Gemeinschaft kann ihm dabei helfen, außer dadurch, dem einzelnen einen »Spiegel« seiner »sozialen Identitäten« und »Rollen« vorzuhalten. Diese Erfahrung des »absoluten Alleinseins« erfordert großen Mut. Die einzigen Hilfsmittel auf diesem Weg sind vom Meister empfohlene und von Mitgliedern der Neo-Sannyas-Bewegung praktizierte Therapie- und Meditationsangebote.

Die angeführten Schilderungen und ethnosemantischen Formulierungen zu den Folgen der Konversion machen noch einmal besonders deutlich, dass es sich bei dem Deutungsmuster der Neo-Sannyas-Bewegung um eine Individuen-Religion handelt. Die soziale Seite der Person wird als dem Individuum uneigentlich ausgegrenzt. ›Selbsterfahrung‹ be-

steht dagegen darin, sich als ein Individuum im Gegenüber zu sozialen Prozessen zu verstehen, an denen man gleichwohl teilhat. Insofern die Individualität *jenseits* des Gesellschaftlichen verortet wird, eignet ihr eine religiöse Dignität. Die religiöse Erfahrung besteht darin, die Differenz zwischen Individuum und Gesellschaft zu ziehen. Während die Wahrnehmung von sich als einem Individuum selbst nicht kommunizierbar ist, kann die Differenz von »sozialen Identitäten« und der eigentlichen Individualität durchaus Gegenstand von Kommunikation sein.

Trotz der Ausrichtung des Deutungsmusters am Individuum, der sich daraus ableitenden Individualitätsemphase und den häufig erfolgenden Hinweisen darauf, dass das Kommunizierte höchst subjektiv und daher kaum mitteilbar ist, treten in der Analyse – wie gezeigt – mehr oder minder ausgeprägte Kommunikationsmuster zutage, in denen Schilderungen von religiösen Erlebnissen legitimerweise, das heißt für religiöse Kommunikation anschlussfähig, thematisiert werden dürfen. So muss etwa das Kernerlebnis, das den Anlass für die Konversion gab, als ein für die anderen Mitglieder glaubwürdiges ausgewiesen werden. Dieser Zwang wird nicht deutlich, wenn die Kommunikation reibungslos verläuft, das heißt anschlussfähig ist und die mitgeteilte Information in der Anschlusskommunikation auf eine vom Sprecher akzeptierte Weise verstanden wird. Dies ist bei den oben dokumentierten Passagen der Fall. Der soziale Zwang, die Schilderung eines religiösen Erlebnisses am für die Gruppe verbindlichen Deutungsmuster zu orientieren und es auf diese Weise als ein ›authentisches‹ und ›legitimes‹ auszuweisen, wird jedoch deutlich, als ein weiteres Mitglied sein »Einstiegserlebnis« schildert, wie es selbst formuliert. Im Zusammenhang der Frage, ob ein Sannyasin eine persönliche Beziehung zu Osho brauche, meldet es sich mit folgender Aussage zu Wort:

Am 2: vielleicht kann man das so nich formuliern. wie du das grade gefragt hast. also ob man ne persönliche Beziehung zu ihm braucht. und zwar <.> möchte ich da mal mein Einstiegserlebnis schildern. was ich 1986 hatte. da war ich also in so ner Gruppe, ne Tantragruppe war das, <1 sec.> und <.> mhm wir hatten <.> was sehr <.> Intensives gemacht, sehr <.> so was Körperorientiertes, Therapiemäßiges, <.> und ich bin dann <.> rausgegangen, in den Garten, <1 sec.> bin rausgegangen in den Garten, und dann <.> war auf einmal <.> wars so als wenn ich als Person nich mehr da gewesen wäre. <.> also das, was man äh Individualität nennt. oder so etwas. s war weg. und ich hab mich total <.> also es war kein Mich da. was sich so gefühlt hat. sondern es war <.> das war so ein <.> ein Einssein mit <.> mit der Natur. die ich grad die-grad-um-mich-herum-war. es war <.> ne unbeschreibliche Leere,-es-war <.> es war Fülle,-ich-hab-also-gelacht-und-geheult(-und) <.> vorher noch.-als-ich-rausgegangen-bin-hab-ich-gelacht-und-geheult-und-dann-auf-einmal-war <1,5 sec.> ja es war so <1 sec.> ich war das, was

ich gesehn habe.-so <.> so was war das.-wie-so-ne-Verschmelzung mit dem, was da war. <.> ne Verschmelzung mit <.> mit der Umwelt.

Wie in der Schilderung von Cm kann Am nur auf paradoxe Formulierungen zurückgreifen, um sein religiöses Erlebnis zu beschreiben. Die besondere emotionale Erregung wird nicht nur semantisch induziert, sondern kommt auch zum Ausdruck, indem der Sprecher häufig ins Stocken gerät, dann wieder schnell spricht, sich wiederholt und die Sätze teilweise unvollständig sind. Mit der Aussage »es war kein Mich da« will Am auf die reine Wahrnehmung hinweisen, die völlig reflexionslos gewesen sei, und stellt somit ausschließlich auf die subjektiv-emotionale Dimension des Konversionserlebnisses ab. Im Unterschied zu Bf und Cm bestreitet er die Notwendigkeit einer persönlichen Beziehung zu Osho, womit die Subjektivitätsemphase noch gesteigert wird. An diese Aussage schließt sich unmittelbar die Nachfrage von Bf an:

Bf 20: und was hat das mit Osho zu tun? he?

Auf diese Nachfrage hin muss der Sprecher sein Konversionserlebnis legitimieren, das heißt in ein für die Neo-Sannyas-Bewegung verbindliches Deutungsmuster integrieren, falls es von den übrigen Mitgliedern der Gruppe verstanden und anerkannt werden soll. Und genau das tut er dann auch:

Am 3: ja weil es war die Frage ob man ob man persönlichen Kontakt braucht. <.> und das war mein Einstieg.-in in diese <.> Sz- wenn du so willst, in die Szene. <.> … seit dieser Zeit hab ich <.> immer wieder in Abständen solche Erlebnisse gehabt. <.> also ich bin dann <.> vor zwei Jahrn zum <.> zu der Atemtherapie gekommen die <.> die X anbietet, <.> und da hab ich das vereinzelt auch wieder erlebt. … und dann hab ich vor Weihnachten mal ein <.> mm längere Zeit so Videovorträge von Osho gesehn, <.> und da kam das wieder. dieses Gefühl.-ich-sah-ihn-also-auf-der-Leinwand, <.> und mehrere Tage hab ich so Widerstand geleistet, hab dann gesagt <<nachahmende Intonation>> ah ich <.> irgendwie ich hass es dazusitzen. und was solln diese blöden Vorträge. <.> und auf einmal kam <.> kam dieses subtile Gefühl. was ich immer wieder erlebt habe, <.> während des Vortrags rüber. … ja insofern, <.> um den Kreis zu schließen, möcht ich sagen, das iss n <.> n permanenter Kontakt, weil der mich seit diesem Einstiegserlebnis immer wieder begleitet hat.

Das Konversionserlebnis wird legitimiert, indem es als konform mit dem Erlebnismodus eines – in diesem Fall medial vermittelten – Kontaktes zu Osho beschrieben wird, das wiederum für das Neo-Sannyas-Deutungsmuster konstitutiv ist. Dass es aber eigentlich auf das individuelle »subtile Gefühl« ankommt, macht Am wie zuvor Cm deutlich, indem er zunächst

seinen Widerstand beschreibt. Diese Legitimation wird auch sogleich von dem Mitglied, das die Nachfrage gestellt hat, goutiert:

Bf 21: <<flüsternd>> (find ich gut.) gefällt mir.

Unter Kommunikationsaspekten ist interessant, dass Bf, welche die Nachfrage gestellt und damit den Legitimationsdruck erzeugt hat, an anderer Stelle gerade die gegenteilige Position einnimmt und jedwede Art von sozialer Reglementierung bestreitet. Diesen Sachverhalt, den man ›Positionsrotation‹ nennen kann, interpretiere ich so, dass in dem Moment, in dem eine auf den subjektiven Erlebnisgehalt abstellende Position vertreten wird, gleichsam als Gegenpol Äußerungen laut werden *müssen*, welche Strukturen des allgemeinverbindlichen Deutungsmusters herausstellen und *vice versa*. Es scheint im Hinblick auf das Thematisierungsspektrum von Konversion und religiöser Erfahrung nicht darauf anzukommen, *wer* entsprechende Äußerungen tätigt, sondern allein darauf, *dass* sie an den entsprechenden Stellen des Gespräches platziert werden. Dieser Sachverhalt wird noch einmal besonders deutlich, als das am Rande der Gruppe stehende Mitglied seine subjektive Sichtweise weiter erläutert:

Am 13: und ich-ich meine, dass das Phänomen n der Religiosität n höchst individuelles iss. und dass es <.> äm sehr individuelle Erlebnisse sind. die <.> die ich da gehabt habe. <2 sec.> ja und ich hab son bisschen Bedenken, das soziologisch verstehn zu können. ... ja. <.> es iss halt n Ding, was jeder einzelne, es iss n Mysterium. was jeder einzelne nur erfahren kann. Es iss <.> es kann nich <.> es kann nich gegriffen werden.

Die Aussage wendet sich gegen das Erkenntnisinteresse, das ich als Interviewer zu Anfang des Gespräches erläutert habe. »Soziologisch« steht hier in Differenz zu »individuell« und meint somit die allgemeine und kommunikable Erfahrbarkeit von Religion. Damit thematisiert Am die Inkongruenz zwischen religiöser Wahrnehmung und einer soziologischen Perspektive und bestreitet die soziale Dimension einer religiösen Erfahrung. Die Individuen-Religion ist an dieser Stelle auf die Spitze getrieben. Daraufhin wendet Bf ein, die in ihrer eigenen Schilderung zuvor ebenfalls den höchst subjektiven Charakter des Konversionserlebnisses betont hat:

Bf 29: ja. aber trotzdem existiert ja diese Gruppe, <.> Sannyasins. und die ham Häuser, und da renn da echt Hunderte von denen rum. und das iss das find ich, deswegen n Außenstehender wird sich fragen, was hält denn diese Leute zusammen. <.> und das iss auch da. das iss auch existent. ... aber das eigentliche. warum das iss, iss glaub ich die <.> individuelle Beziehung jedes einzelnen zu Osho. iss eigentlich <.> des Rätsels Kern. <.> die Leute sind aber alle sehr unterschiedlich. total. es gibt alle möglichen Klassen und Schichten-und-Altersgruppen-auch. <.> und jeder wird dir ne andere Geschichte erzählen. doch. iss diese

tatsächlich dieser eine Mann iss der <.> der Kernpunkt des Netzes (da. da bin ich mir sicher.) <.> und das isser auch noch. (obwohl er nich mehr da iss.)

An dieser Stelle wird das Kommunikationsproblem innerhalb des Neo-Sannyas-Deutungsmusters zugleich deutlich und gelöst. Es besteht darin, dass es einerseits auf höchst subjektives und inkommunikables Erleben ausgerichtet ist. Zum anderen aber muss es ebenso an einem für die Neo-Sannyas-Bewegung verbindlichen Symbolbestand ausgerichtet sein, um die Gruppenmitglieder integrieren und deren Erlebnisse mit einem für die am Gespräch Beteiligten verstehbaren Sinn ausstatten zu können. Das Kommunikationsproblem wird dadurch gelöst, dass sich das subjektive Erleben an einer ausweisbaren Beziehung zu Osho zu legitimieren hat.

b) Die Sufi-Gruppe

Bei der Analyse des Gespräches unter Mitgliedern einer Sufi-Gruppe fällt zunächst auf, dass sie sich gegen ein Konversionsverständnis im Sinne eines einmaligen, mehr oder minder zeitlich fixierbaren Erlebnisses wenden:

Ff 5: ich erzähl mal was mir eben eingefalln iss zu es äh <.> dasses keine Konverz-Konversion iss;-oder-irgendwie-so. dass das eigentlich ein langer Weg iss. also für mich iss das nich irgendwie jetz hier ne Umkehr, oder irgendwas andres, sondern das iss irgendwie eine Folge von dem Ganzen. also <.> meine ganze Suche unthh <.> der Weg, den ich bis jetz gegangen bin, und der Weg, den ich jetz gehe, und den ich weiter gehn werde, das gehört alles zusammen. ne?-also das iss nich getrennt von nander.

Der Weg ist ein Prozess der »inneren Vervollkommnung«, wie es an anderer Stelle des Gespräches heißt. Die Erfahrungen ergänzen sich und führen zum Glauben an eine »andere Realität«. Die Entwicklung ist zugleich ein Akt steter Vergewisserung:

Dm 18: und insofern ham wir auch <.> ergänzen sich unserer Erfahrungen auch. wir ham vorher Erfahrungen gehabt auch wenn wir ungläubich warn, <.> die uns dann tatsächlich zu Gläubigen gemacht haben, <.> uns in dem Glauben an eine andere <.> Realität hinter dieser Realität, <1 sec.> die aber trotzdem diese Realität äh <.> äh bestärkt. <.> oder man sich ä vergewissert fühlt. ja?

Die Formulierung »eine andere <.> Realität hinter dieser Realität« steht als Chiffre für einen Transzendenzbezug. Zu dem Glauben an eine transzendente Realität kommt es allerdings nicht durch ein einmaliges emotionales Erlebnis. Die Erfahrungen, die zu dem Glauben führen, sind vielmehr kontinuierliche. Das diesen Aussagen zugrunde liegende

Konversions- und Erfahrungsverständnis korreliert mit dem Deutungsmuster Sufi-Gruppe. Die Symbolik der Sufi-Gruppe ist vor allem durch den sufistischen Begriff *tariqa* (der Pfad) als Raumsymbol der Bewegung geprägt. Mit ihm korrespondiert das Symbol der Suche als der Handlungskomponente. Das Grundsymbol des Weges wird durch Raumsymbole der geordneten Bewegung ergänzt bzw. konkretisiert; Straßen und Stufen sind häufig gebrauchte Metaphern. Mit solcherart Konkretionen wird das Wegsymbol in den Rahmen des Horizontes der konfessionell gebundenen Bekehrung integriert. So wird etwa der Islam als »Vorstufe« zum Sufismus verstanden, der Sufismus wiederum als Krönung aller sogenannten abrahamitischen Religionen. Gemäß der Wegsymbolik mit verschiedenen Stufen und Etappen ist die Suche nicht der Ausgangspunkt für die Bekehrung, sondern bezeichnet entweder den Prozess nach dem Übertritt zum Islam und meint die fortschreitende religiöse Erkenntnis, oder aber vor- und nachkonversionelle Zeit stehen in einer Verbindung kontinuierlicher Suche. Dementsprechend impliziert die sufistische Symbolik, dass es sich bei der Konversion nicht um eine plötzliche und radikale Umkehr handeln kann, sondern einen kontinuierlichen Prozess bedeutet. Damit zusammenhängend kann die Bekehrung auch nicht an einem einmaligen, zeitlich fixierbaren Erlebnis festgemacht werden. In diesem Sinne ist die Initiation des Bekehrungsprozesses die Folge aus verschiedenen Erfahrungen. Alle Wege, die bisherigen, der gegenwärtige sowie der zukünftige, gehören zusammen.

Die Interpretation der sufistischen Symbolik sowie das damit zusammenhängende Erfahrungs- und Konversionsverständnis sind vor allem dadurch geprägt, dass die Mitglieder der Sufi-Gruppe eine Synthese aus dem westlichen und dem islamischen Kulturkreis vornehmen wollen. Die Konvergenz beider Kulturkreise in der Sufi-Gruppe führt dazu, dass sich die Mitglieder als Repräsentanten des »wahren Islam« verstehen, der durch beide Kulturkreise angefochten wird: durch eine verfälschte (entweder säkularisierte oder zu orthodoxe) Praxis des Islam in östlichen Kulturen einerseits und durch die Ablehnung des Islam im westlichen Kulturkreis andererseits. Das Deutungsmuster setzt sich also aus zwei Komponenten zusammen, woraus ein Konversionsverständnis resultiert, demzufolge jedes Mitglied der Sufi-Gruppe ein Verhältnis zu beiden Kulturkreisen hat. Diese Mittelstellung bildet den Hintergrund für die erwähnte Auffassung, dass die Zeit vor und während der Mitgliedschaft in der Sufi-Gruppe eine Kontinuität darstellen, dass es keinen einmaligen Wendepunkt gibt und Konversion einen mehr oder minder fließenden Übergang von einem Zustand in einen anderen bedeutet.

Das Deutungsmuster der Sufi-Gruppe ist weiterhin dadurch gekennzeichnet, dass das zentrale Medium religiöser Kommunikation nicht – wie im Falle des Neo-Sannyas-Deutungsmusters – das eigene Ich, sondern der Kultus ist. Die Mitte, um die sich das Deutungsmuster zentriert, wird mit dem Symbol »Paradies« bezeichnet; ein Zustand, der sprachlich nicht näher spezifiziert wird oder werden kann. Der Ausdruck »Paradies« dient

somit als Chiffre für einen unbeschreibbaren und unanschaulichen Ort, der sich einzig durch seinen Gegensatz zur vorfindlichen Welt auszeichnet. Das Ich mit seiner Erlebensdimension ist zwar zwangsläufig der Ausgangspunkt. Als Ziel wird jedoch das »Entwerden«, das »Abstreifen der Persönlichkeit« angegeben, »damit das durch-ä-sickert oder scheint, was eigentlich mit uns gemeint iss«, wie ein Gesprächsteilnehmer formuliert. Die ebenfalls gebrauchte Formulierung der »inneren Vervollkommnung« zielt auf ein Persönlichkeitsideal, demzufolge die rationale religiöse Erkenntnis, die Ausschaltung der subjektiv-emotionalen Dimension von Religion und die Unterordnung unter die *Umma* (islamische Gemeinschaft) und die *Scharia* (islamisches Gesetz) oberstes Gebot ist. In der Zielvorgabe der Selbsttransformation im skizzierten Sinne liegt auch das Handlungspotential, nämlich regelmäßig am *dhikr* (Gebetsritus) teilzunehmen, die Regeln der *Scharia* einzuhalten, Kopftuch bzw. Turban und Sunna (Wollumhang) zu tragen, die islamischen Feste zu begehen sowie eine Familie zu gründen.

An dieser Stelle ist festzuhalten, dass im Gespräch der Sufi-Gruppe im Unterschied zum Deutungsmuster der Neo-Sannyas-Gruppe nicht die subjektiv-emotionale Dimension betont wird, sondern der sachlich-rational begründete Prozess religiöser Erkenntnis im Zentrum des Deutungsmusters steht. Mit diesem Befund korreliert ein Bekehrungsverständnis, demzufolge Konversion nicht in einem zeitlich fixierbaren subjektiv-emotionalen Erlebnis gründet, sondern einen kontinuierlichen Prozess der rational begründeten religiösen Erkenntnis und der steten Vergewisserung der religiösen Überzeugung meint. An die Stelle der Subjektemphase tritt die Rechtmäßigkeit des Glaubens und die rituelle Konformität.

Während sich die rituelle Konformität von den Gruppenmitgliedern vergleichsweise leicht herstellen und überprüfen lässt, evoziert dieser Befund die Frage, wie sich die Gruppenmitglieder gegenseitig der Rechtmäßigkeit und Legitimität ihres Glaubens vergewissern. Ähnlich wie die Neo-Sannyas-Bewegung verfügt auch der Sufi-Orden der Naqshibandiyya nicht über einen kanonisierten Textbestand und ist deshalb ebenfalls auf die interaktionelle Rückversicherung und gegenseitige Bestätigung in Glaubensangelegenheiten angewiesen. Aber die religiöse Kommunikation unter Anwesenden wiederum ist in besonderer Weise ›störanfällig‹ für subjektive Abweichung, insofern in ihr die Differenz von Kommunikation und Wahrnehmung, von verbindlichem Deutungsmuster und subjektivem Erleben thematisiert wird. Auf diese Differenz bezieht sich vor allem ein – abermals am Rande der Gruppe stehender – »Sympathisant«, wie er sich selbst bezeichnet:

Hm 11: also ich also iss meine persönliche Meinung. ich glaube Bekehrung wozu, iss eigentlich erst ma relativ ega:l. Hauptsache es iss n Weg, der zu iss meine persönliche Meinung, sagn wa Gott Allah Manitu-wie-immer-man-es-nennt, ö führt. also ich hab ma irgendwo n ganz guten Satz gelesen. der hieß öm sozusagen wenn jeder öm auf seinem B-Bereich

> ers ma ganz tief gräbt, dann kommt er zum Wasser. und das iss das, was äh erst ma zählt.

Hm beschreibt sein Bekehrungsverständnis als eine Bewegung hin zu etwas Transzendentem, das jedoch unbestimmt ist und es auch bleiben darf. Es kommt weniger auf ein bestimmtes Ziel als mehr auf die Bewegung als solche an. Die betonte Charakterisierung der Aussage als »persönliche Meinung« thematisiert implizit die Differenz von semantisch nicht näher bestimmbarer Erfahrung und dogmatischer Lehre. Analog zum Konversionsverständnis stellt das Bild vom Graben nach Wasser auf ›Selbsterfahrung‹ ab. Diese Aussage wird von den Kernmitgliedern der Gruppe nicht aufgegriffen, sondern – wie die Analyse der darauf folgenden Interakte zeigt – regelrecht ignoriert. Der »Sympathisant« gibt jedoch nicht auf und startet an anderer Stelle des Gespräches einen erneuten Versuch. Nach der Meinung von Hm fängt Konversion

> vielleicht schon da an, wo man merkt, dass einem was fehlt oder das man diese Welt äh was man so sieht, äh das das nicht reicht. dass da irgendwie noch mehr sein muss. und das iss das iss eigentlich das, wos anfängt;

Hm stellt erneut einen Transzendenzbezug her, der aber wiederum unbestimmt bleibt. Indem er ein Erfahrungsdefizit als Ausgangspunkt für eine Konversion reklamiert, weist er auf die subjektiv-emotionale Dimension von Religion hin. Diese wird jedoch von den anderen Gruppenmitgliedern weiterhin nicht akzeptiert. Der persönlichen, intimen, zugleich aber von Inhalten unabhängigen Thematisierung von Religion wird das konfessionell an den Sufismus gebundene Bekehrungsverständnis gegenübergestellt, das nicht am Gefühl, sondern an der rationalen Einsicht in die Richtigkeit der sufistischen Lehre ausgerichtet ist. An einigen Stellen kommt es sogar zur Ironisierung der subjektiv-emotionalen Dimension, wie beispielsweise folgende Sequenz zeigt. Nachdem ich einigen später gekommenen Teilnehmern des Gespräches mein Forschungsanliegen erläutert habe, ergreift der »Sympathisant« erneut das Wort:

Hm 40: ja. <.> ihr könnt wahrscheinlich selber spürn. dass euch irgndwas fehlt; äh sozusagen, wenn ihr euch rein <.> nur in dieser Welt bewegt.

Diese Aussage, in der noch einmal die Gefühlsdimension von Religion betont wird, kommentiert eines der Kernmitglieder folgendermaßen:

Dm 35: wieso, die sind doch komplett hier.

Darauf lacht Hm und sagt:

Hm 41: ich wollt das nur sozusagen mal natürlich kann jeder <.> was Bekehrung auslöst <.> würd ich mal behaupten können sehr viele Menschen einfach nachempfinden <.> also man kann ja natürlich intellektuell immer

An dieser Stelle fällt ihm das Kernmitglied ins Wort:

Dm 36: Was fehlt dir denn?

Und der »Sympathisant« kontert lachend:

Hm 42: wirklich. bei dir fehlt mir gar nichts mehr.

Dm ironisiert den Versuch von Hm, die Gefühlsdimension von Religion herauszustellen. Hm wiederum gibt zu verstehen, dass er Dm bereits für dogmatisch erstarrt hält, weil dieser sich weigert, eine subjektiv-emotionale Dimension religiöser Erfahrung anzuerkennen. Nun ist es aber nicht so, dass eine subjektiv-emotionale Dimension des Religiösen von anderen Gruppenmitgliedern überhaupt nicht thematisiert oder Hinweise darauf grundsätzlich – sei es ignorierend, sei es ironisierend – abgewiesen werden. Im Anschluss an diese Sequenz stellt Jf dar, wie sich die Bekehrung bei ihr vollzogen habe. Sie betont zunächst, dass sie nicht »irgendwie auf ner großen Suche war oder so«. Damit opponiert neben Bm und Dm auch sie gegen die Position von Hm, für den Bekehrung mit der Wahrnehmung der eigenen Situation als defizitär und orientierungslos verknüpft ist. Sie wendet sich gegen die Auffassung, Konversion als ein subjektiv-emotionales Phänomen zu begreifen. Statt dessen beschreibt sie ihren Konversionsprozess als einen primär kognitiv-rationalen Vorgang: »also äh ich hab halt Bücher über den Islam gelesen.« Zudem ist sie in ihrer Erzählung ständig darum bemüht, den Bekehrungsprozess nicht als einen durch eigenes Zutun ausgelösten bzw. vorangetriebenen darzustellen. Jf führt vor allem pragmatische, handlungsrelevante Gründe für ihre Konversion an: »also im Islam hat für jeden Handgriff hat man <.> äh ne Regel.« Der Regelzusammenhang wird als vollständig und allumfassend charakterisiert: »man hat für alles <.> äh eine Sache. man hat keine Fragen mehr eigentlich.« Mit dieser Aussage ist jedoch zugleich der Hinweis gegeben, dass die vor der Konversion zur Verfügung stehenden Handlungsregeln unzureichend, nicht befriedigend waren und somit durchaus ein Orientierungsdefizit bestand. An dieser Stelle tritt das Kommunikationsproblem innerhalb des Sufi-Deutungsmusters zutage. Einerseits soll es ausschließlich um die rational begründbare religiöse Überzeugung gehen; die Person mit ihrer subjektiv-emotionalen Seite soll keine Rolle (mehr) spielen. So weit wie möglich wird auch der Bekehrungsbericht daran angepasst und von einer als defizitär verstandenen Ausgangslage sowie von der Schilderung emotionaler Erschütterungen freigehalten. Andererseits kommen die Gesprächsteilnehmer, wie in diesem Fall Jf, nicht umhin, die persönlichen Erfahrungen zum mindesten als ›Reso-

nanzkörper‹ für die religiöse Überzeugung ins Gespräch zu bringen, um die ›Authentizität‹ und Evidenz ihres Glaubens zu verdeutlichen. Jf löst diesen Widerspruch, indem sie die subjektiv-emotionale Dimension von Religion erst thematisiert, als es um die Auswirkungen der Beschäftigung mit dem Islam geht: »ja und also mir macht das Muslimsein einfach, das iss <.> also ich bin immer jeden Tag froh, dass ich, also es iss einfach toll dass ich es geworden bin.« Dafür, dass sie mit der Sufi-Gemeinschaft in Berührung gekommen ist und zu beten angefangen hat, ist Jf »so dankbar … und seitdem ging es wirklich aufwärts <.> also wirklich <.> (ganz toll)«. Sie thematisiert also zuerst die kognitive, dann die pragmatische und zuletzt die emotionale Dimension des Konversionsprozesses, um die ›Authentizität‹ und Evidenz des neu erworbenen Glaubens zu betonen. Auf diese Weise kann Jf auf die subjektiv-emotionale Dimension von Religion hinweisen, ohne damit zugleich ein emotionales Defizit als Ausgangspunkt der Konversion zu behaupten. Statt dessen wird das Movens des Bekehrungsprozesses divinatorisch als »Kraft Gottes« bezeichnet:

Jf 3: … also ich wei-weiß auch gar nich, was mich da so groß zu äh <.> dazu gebracht hat. es war einfach das die Kraft von Gott gewesen einfach. also echt. ich kann nich sagen. dass ich auf ner Suche war oder sowas. …

Gf, die direkt an die Schilderung von Jf anschließt, scheint die Lösungsstrategie von Jf als unbefriedigend zu empfinden und beginnt ihre Erzählung mit den Worten: »also ich war total auf der Suche.« Sie schildert ihren Konversionsprozess als eine schrittweise, aber nicht intendierte, entgegen der emotionalen Disposition verlaufende Entwicklung. Damit wird die subjektiv-intime Dimension der religiösen Erfahrung ins Gespräch gebracht, zugleich aber soll die Möglichkeit der eigenen Motivation gänzlich ausgeschaltet werden. Die Darstellung ihres Konversionsprozesses mündet in die These von der Natürlichkeit und Perfektion der islamischen Religion, weil sie die Kongruenz von innerer Empfindung und äußerem Regelsystem darstelle:

Gf 10: wenn ich zum Beispiel gefragt werde, über was-was der Islam sacht, kann ich vom mein Herz sagen. und das isses auch genau, wie es richtich geantwortet iss. weil es genau übereinstimmt mit der Empfindung, die man innerlich hat, und die Äußerlichkeit.

In dieser Aussage unterscheidet Gf die ›äußere‹ Dogmatik (»was der Islam sacht«) und das innere Empfinden, das mit dem Wort »Herz« chiffriert ist. Die subjektive Dimension von Religion wird hier also thematisiert, um den Einklang von religiösem Deutungsmuster und psychischer Befindlichkeit zu behaupten und damit die ›Authentizität‹ und Evidenz des erworbenen Glaubens aufzuzeigen.

Als Analyseergebnis des Gespräches unter den Mitgliedern der Sufi-Gruppe kann Folgendes festgehalten werden: Das Kommunikationsproblem innerhalb des Deutungsmusters der Sufi-Gruppe besteht darin, dass einerseits die rationale Lehre, die ›Dogmatik‹, im Vordergrund steht. Andererseits muss aber die personale Seite des Konversionsprozesses zwangsläufig thematisch werden, um zum einen die ›Authentizität‹ des Geglaubten herausstellen und zum anderen die Zugehörigkeit zur Gruppe legitimieren zu können; denn Mitgliedschaft kann nur legitimiert werden, wenn Äußerungen einem Individuum zugeschrieben und auf ihre Adäquanz zum für die Gruppe gültigen Deutungsmuster überprüft werden können. Darauf, dass auch im Deutungsmuster der Sufi-Gruppe die subjektive Seite der Person eine Rolle spielt, weisen die bereits oben angeführten Formulierungen wie »innere Vervollkommnung« hin. Die subjektive Seite der Person wiederum evoziert mehr oder minder zwangsläufig auch die Thematisierung der subjektiv-emotionalen Dimension des Konversionsprozesses. Das Dilemma wird im Laufe der Gruppendiskussion dadurch gelöst, dass Konversion und religiöse Erfahrungen als durch die rationale Erkenntnis eingeleitet verstanden und das Movens divinatorisch als Kraft Gottes bezeichnet wird. Als Folge der Konversion wird die Kongruenz von emotionaler Disposition und äußerem Symbol- und Regelsystem angeführt. Von hier aus setzt sie sich in der schrittweisen »Entwerdung der Persönlichkeit« fort, das heißt in der Unterordnung unter das sufistische Symbolsystem und in der Einübung in die entsprechende Lebensführung.

In Hinsicht auf meine Fragestellung erscheint mir vor allem interessant, dass sich im Verlauf des Gespräches, ähnlich wie bei der Neo-Sannyas-Gruppe, einige ›Positionsrotationen‹ identifizieren lassen. Mitglieder, die an einer Stelle des Gespräches gegen die emotional-intime Thematisierung von Konversion polemisiert haben, stellen sie in anderen Sequenzen, in denen die sachlich-rationale Dimension dominiert, gerade heraus. Es scheint wiederum so zu sein, als ob es im Hinblick auf den gesamten Gesprächsverlauf und das Thematisierungsspektrum von Konversion und der damit zusammenhängenden religiösen Erfahrung nicht darauf ankommt, welche Einzelperson bestimmte Positionen übernimmt, sondern nur darauf, dass in der Kommunikation zwischen der emotional-intimen und der sachlich-rationalen Dimension des Religiösen vermittelt wird.

3 Resümee

Wenn man Religion, wie sie sozial relevant wird, wesentlich als kommunikativ konstituiert und prozessierend versteht, ist es analytisch weder sinnvoll, an der Dichotomie von ›eigentlicher‹, aber inkommunikabler religiöser Erfahrung und ›uneigentlicher‹ institutionalisierter Religion mit einem bestimmten Dogmenbestand festzuhalten, noch die Eindrucks- und die Ausdrucksseite religiöser Erfahrung so scharf voneinander abzu-

grenzen, wie es in den eingangs skizzierten religionswissenschaftlichen Ansätzen der Fall ist. Was immer eine religiöse Erfahrung im Bewusstsein eines Individuums ausmacht: In einer kommunikationsorientierten soziologischen Perspektive ist gerade die Frage von Interesse, auf welche Weise religiöse Erfahrung kommuniziert wird. Vor dem Hintergrund der Unterscheidung von Wahrnehmung und Kommunikation ist allerdings klar, dass die bewusstseinsförmige Wahrnehmung nicht direkt kommunizierbar ist und in ihrer Unmittelbarkeit kommunikativ (und damit auch nicht soziologisch) erfasst werden kann. Dennoch kann in der Kommunikation auf subjektives Erleben hingewiesen werden. Und im Falle der religiösen Kommunikation unter Anwesenden muss dies auch geschehen. Zum einen ist die interaktionelle Kommunikation besonders ›störanfällig‹ für subjektive Abweichung, und zum anderen würden die an der Kommunikation beteiligten Personen das Interesse an der Fortführung der Kommunikation verlieren, wenn die subjektive Seite von Religion nicht zum Thema werden könnte.

Die vor dem Hintergrund der kommunikationsorientierten Perspektive vorgenommene Analyse der beiden Gespräche unter Mitgliedern der Neo-Sannyas-Gruppe und der Sufi-Gruppe zeigt, auf welche Weise in der religiösen Kommunikation unter Anwesenden die subjektiv-emotionale Dimension von Religion thematisiert werden kann. In beiden analysierten Deutungsmustern, die jeweils die Kommunikation strukturieren, tritt das Kommunikationsproblem auf, zwischen dem subjektiven Erleben und dem objektiven Symbolbestand zu vermitteln. Die Strategie, dieses Problem zu lösen, hängt von den Vorgaben des jeweiligen Glaubenssystems ab. Im Zentrum des Deutungsmusters der Neo-Sannyas-Gruppe steht das Individuum, die individuelle ›Selbsterfahrung‹. Vor dem Hintergrund dieser ›Dogmatik‹ ist der Rekurs auf subjektives Erleben nicht nur möglich, sondern geradezu gefordert. Allerdings gibt es trotz der ›dogmatischen‹ Subjektemphase und den häufig erfolgenden Hinweisen darauf, dass das Kommunizierte höchst subjektiv und daher kaum mitteilbar ist, ein mehr oder minder ausgeprägtes Kommunikationsmuster, in dem die intimen Erlebnisse legitimerweise thematisiert werden dürfen, um in der Kommunikation mitteilungsfähig und verstehbar zu sein. Mit spezifisch religiösem und für die Gruppenmitglieder allgemeinverbindlichem Sinn wird die subjektiv-emotionale Dimension erst ausgestattet, indem das Erleben dem Deutungsmuster gemäß interpretiert wird: Es muss in Form einer Orientierungskrise zur Konversion bereit machen, in einer ausweisbaren Beziehung zu Osho stehen und die nachkonversionelle Biographie so bestimmen, dass sich das Individuum im Gegenüber zu sozialen Prozessen wahrnimmt. Innerhalb des Deutungsmusters der Sufi-Gruppe taucht das Kommunikationsproblem mit umgekehrtem Vorzeichen auf. Einerseits steht die rationale Lehre, die Dogmatik im Vordergrund, und der Vorrang der rationalen Erkenntnis steht der Thematisierung von emotionalem Erleben im Weg. Indem die Gruppenmitglieder aber versuchen, sich über den rechtmäßigen Glauben zu verständigen, wird auch die sub-

jektiv-emotionale Dimension von Religion thematisiert. Immerhin gehört auch die »innere Vervollkommnung« zum sufistischen Glaubensbestand. Im Falle des Deutungsmusters der Sufi-Gruppe wird das Kommunikationsproblem, zwischen subjektivem Erleben und objektivem Symbolsystem zu vermitteln, dadurch gelöst, dass die Konversion und religiöse Erfahrungen als durch rationale Erkenntnis eingeleitet verstanden und das Movens divinatorisch als »Kraft Gottes« bezeichnet werden. Als Folge der Konversion wird die Kongruenz zwischen objektivem Symbolsystem und subjektivem Erleben angeführt und somit die ›Authentizität‹ und Evidenz des erworbenen Glaubens herausgestellt.

Die Analyse beider Gruppengespräche zeigt, dass sich die Thematisierung von religiöser Erfahrung im semantischen Spannungsfeld von persönlich-intimer und sachlich-rationaler Dimension von Religion oder, um die eingangs skizzierte Unterscheidung aufzunehmen: zwischen subjektiver Religiosität und objektiver Religion bewegt. Dabei kann der Thematisierungsschwerpunkt – je nach Deutungsmuster – auf dem einen oder anderen Pol liegen. Während die Neo-Sannyas-Gruppe aufgrund ihres auf Individualität ausgerichteten Deutungsmusters eine Präferenz für die subjektiv-emotionale Dimension hegt, stellt die Sufi-Gruppe die sachlich-rationale Dimension in den Vordergrund. Immer aber sind beide Dimensionen in der religiösen Kommunikation präsent und irritieren sich gegenseitig. Auf der Grundlage dieser Ergebnisse ist deutlich, dass subjektives Erleben nur durch die Einbettung in bestimmte Kommunikationsschemata, die zwischen Wahrnehmung und Kommunikation vermitteln, mitgeteilt und verstanden werden kann. Das Ergebnis dieser Vermittlung ist eine bestimmte Form, in der subjektives Erleben typisiert, mit spezifischem Sinn versehen wird und auf diese Weise als religiöse Erfahrung thematisiert werden kann. Die Struktur des jeweiligen Kommunikationsschemas sowie Typus und Stellenwert der solcherart hergestellten Erfahrung innerhalb einer religiösen Kommunikation hängen von der Sondersemantik des religiösen Deutungsmusters ab, auf dessen Grundlage kommuniziert wird. Diese Einsicht wird nicht durch die Beantwortung der Frage ermöglicht, *was* religiöse Erfahrung in ihrer Substanz ausmacht, sondern *wie* sie kommuniziert wird. Mit der Umstellung der Frageperspektive ist zugleich verbunden, nicht auf der semantischen Oberfläche zu verbleiben, sondern den analytischen Blick auf die sozialstrukturellen Aspekte religiöser Kommunikation zu lenken. Denn wie bereits die voranstehende Fallstudie aus dem Spektrum neuer religiöser Bewegungen und Gruppen zeigt, sind es die innerhalb der vertikalen Differenzierung ausgebildeten Sozialformen, die der Semantik religiöser Kommunikation den Variationsspielraum vorgeben.

IV Sozialstrukturelle Aspekte: Entwicklungen organisierter Religion

A Allgemeine Erwägungen zu Institutionalisierungsprozessen von Religion

Der theoriegeschichtliche Abriss sowie die Studie zur religiösen Erfahrung haben gezeigt: Je mehr man auf Annahmen phänomenologischer oder anthropologischer Art verzichtet, desto deutlicher erscheint Religion als ein kommunikativer und somit als ein rein innergesellschaftlicher Sachverhalt (vgl. dazu Tyrell 1996: 431ff.). Gerade in dieser Perspektive wird aber ebenso deutlich, dass Religion stets auf vergleichsweise unstrukturierte Interaktionen sowie elementare Vergemeinschaftungsformen verwiesen bleibt und Schwierigkeiten mit ihrer Institutionalisierung (im allgemeinen Sinne der Ausbildung und Etablierung sozialer Strukturen) hat. Dieser Sachverhalt steht bereits den ›religionssoziologischen Klassikern‹ vor Augen. Max Weber führt in diesem Zusammenhang die Begriffe ›Charisma‹ und ›Außeralltäglichkeit‹ ein, Durkheim behandelt das Phänomen der ›Efferveszenz‹. Bei Weber bedeutet ›Charisma‹ eine als außergwöhnlich empfundene Qualität einer Person, um derentwillen diese als mit außerordentlichen (übernatürlichen) Kräften begabt oder als gottgesandt oder als vorbildlich gilt. Die genuine Form des Charismas im *Status Nascendi* ist ›außeralltäglich‹, das heißt sie grenzt sich gegen die traditionale und die Zweckrationalität ab. Erst mit der Institutionalisierung des Charismas kommt es zu seiner ›Veralltäglichung‹. Unter ›Efferveszenz‹ versteht Durkheim einen Zustand kollektiver Erregung, in dem das Individuum aus seinem alltäglichen Leben heraustritt und sich von einer als außerordentlich erfahrenen Macht hingerissen und beherrscht fühlt. Der Autor leitet aus der massenpsychologisch – etwa bei Festen – evozierten und reproduzierten Erfahrung der Efferveszenz die Entstehung religiöser Ideen her (vgl. Durkheim 1981: 295ff.; 565).

Das Grundproblem der Institutionalisierung von Religion sieht Thomas F. O'Dea darin, »einen tragbaren Kompromiß zu finden zwischen Spontaneität und Schaffenskraft – also der menschlichen Vitalität, der

Quelle notwendiger Neuerungen – einerseits und dem für die Erhaltung des menschlichen Lebens notwendigen organisierten Zusammenhaltes sozialer Institutionen andererseits« (O'Dea 1964: 213). Aus dem Paradox, dass Religion die Institutionalisierung braucht, aber darunter auch leidet, leitet er fünf Dilemmata der Institutionalisierung von Religion ab (vgl. ebd. 1964; O'Dea 1966: 90ff.):

1) Das Dilemma der gemischten Motivation: Während sich eine religiöse Bewegung in ihren Anfängen auf ihre genuin religiösen Werte und den charismatischen Führer konzentriert, bildet sich im Laufe der Zeit eine Ämterstruktur mit verschiedenen Status und Rollen aus. Hieraus können sich veränderte Motivationen ergeben; etwa das Bedürfnis nach Prestige, Entfaltung von Führereigenschaften, Machthunger, ästhetische Bedürfnisse und das Verlangen nach der Sicherheit einer geachteten Stellung in der Gesellschaft.

2) Das symbolische Dilemma: Um die charismatische Phase zu überdauern, müssen Rituale sowie gegenständliche und verbale Symbolisierungen ausgebildet werden. Das Symbol ist »das Medium echter Kommunikation« und »die Grundlage religiösen Empfindens« (ebd.: 210). Die Symbolisierung religiöser Erfahrungen, Handlungen und Erkenntnisse kann jedoch dazu führen, dass Elemente des Rituals und religiöse Erkenntnis »Routine werden und keinen Gleichklang zwischen äußerem Symbolismus und innerem Zustand mehr erzeugen« (ebd.).

3) Das Dilemma der Verwaltungsordnung: Mit der Ausbildung einer bürokratischen Struktur bildet sich eine Vielzahl von Ämtern aus, die zu Kompetenzüberschneidungen und unklaren Definitionen der Machtbefugnisse und Funktionen führt.

4) Das Dilemma der Begrenzung: Der Sinn einer religiösen Botschaft muss konkretisiert und in eine Beziehung zum Alltagsleben gesetzt werden. Daraus entsteht ein Kodex von Regeln, der sich aber leicht zu einem Legalismus entwickeln kann.

5) Das Dilemma der Macht: Im Zuge der Institutionalisierung einer Religion kann an die Stelle der Aufforderung zu einer inneren Wandlung eine Anpassung an die kulturellen Werte der Umwelt treten, um die Religion äußerlich zu festigen. Dieser Vorgang hat möglicherweise eine Scheinreligiosität zur Folge und verringert die freiwillige Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft.

Die skizzierten Dilemmata, insbesondere das der Abgrenzung von der und zugleich Anpassung an die Welt sowie das des fehlenden Gleichklangs zwischen äußerem Bezeichnung und innerem Zustand entstehen allerdings nur in denjenigen Religionen, die sich auf den (bereits in der Antike startenden) Prozess funktionaler Differenzierung und den damit korrelierenden strukturellen Individualismus einstellen. Institutionalisierungsschwierigkeiten der genannten Art haben nur solche Religionen, die sich mit ihrer Semantik ›aus der Welt herausdefinieren‹ (›weltablehnende Religionen‹), die Inkommunikabilität ihrer Inhalte betonen (z.B. Mystik) oder die bewusstseinsförmige Erfahrung akzentuieren (Individuen-Re-

ligionen im westlichen Kontext). Viele Religionen definieren sich nicht über die ›Apartheid‹ zu Kultur und Gesellschaft, sondern verstehen sich als einen ihrer konstitutiven, jedenfalls integralen Bestandteile (vgl. Matthes 1993). Keine Institutionalisierungsprobleme haben Religionen, welche die Alltagswirklichkeit nur religiös überhöhen – z.B. viele Varianten des religiösen Konfuzianismus, die antike griechische und römische Religion oder ›Naturreligionen‹.

Im Falle von Institutionalisierungsschwierigkeiten tendiert Religion immer wieder zu Transformationsprozessen, die sich zum Teil als Deinstitutionalisierung vollziehen, zum Teil aber auch zu neuen oder reaktivierten Sozialformen führen. Beispielsweise bildet sich als Reaktion auf die Etablierung religiöser Berufsrollen (etwa das Priesteramt) und Kulte die Rolle des Propheten aus, der sich von festen Organisationsformen abgrenzt; religiöse ›Expertenrollen‹ überhaupt werden im Zuge der Reformation durch die religiöse Lebensführung der ›Laien‹ abgelöst, zumindest aber ergänzt und somit in ihrer Bedeutung geschwächt; und die Dominanz etablierter religiöser Institutionen oder Organisationen führt häufig zur Entstehung von religiösen Bewegungen (von der »Jesus-Bewegung« [vgl. Ebertz 1987] über mittelalterliche Sekten bis zu heutigen ›neuen religiösen Bewegungen‹). Die Analyse von Institutionalisierungs- und Deinstitutionalisierungsprozessen von Religion ist daher von großer Bedeutung, um historischen und gegenwärtigen religiösen Strukturwandel soziologisch beschreiben zu können.

Die Sozialformen von Religion lassen sich nach Aggregierungs- und Komplexitätsgraden gliedern. In Anlehnung an Diskussionen in der allgemeinen Soziologie über die vertikale gesellschaftliche Differenzierung soll hier zwischen Interaktion unter unmittelbar Anwesenden, Person, Gruppe, Institution, Bewegung, Netzwerk, Schule und Organisation unterschieden werden.[1] Bei dieser typologischen Einteilung ist zu berücksichtigen, dass die genannten Sozialformen nicht aufeinander zurückführbar sind. Selbstverständlich sind sie auf vielfache Weise miteinander verschränkt. Organisationen geben bestimmten Interaktionen administrative und andere strukturierende Rahmenbedingungen vor, und manche Interaktionen – etwa im Falle institutioneller Strukturierung – sind direkt gesellschaftlich normiert. Ebenso werden Entscheidungen in formalen Organisationen im weiteren Zusammenhang von gesellschaftlichen Prozessen getroffen. Daraus wird man aber keine hierarchische Inklusion ableiten können, derzufolge Interaktionen immer Elemente von Organisationen oder Institutionen und diese wiederum Teile der Gesellschaft sind. Und auch umgekehrt lässt sich die soziale Wirklichkeit nicht in In-

1 | Zur Grundunterscheidung zwischen Interaktion, Organisation und Gesellschaft vgl. Luhmann (1975); daran anschließend mit Blick auf die ›Organisationsgesellschaft‹ Gabriel (1979). Vgl. auch das Mehrebenenprogramm von Kaufmann (1980: 46f.), der zwischen Individual-, Interaktions-, Organisations-, institutioneller und Gesellschaftsebene unterscheidet.

teraktionen auflösen, denn nicht alles soziale Handeln erfolgt interaktiv unter Anwesenden, sondern – zumal in der modernen, funktional differenzierten und maßgeblich organisationsförmig strukturierten Gesellschaft – unter abstrakten organisatorischen Strukturvorgaben und in verschiedenen Funktionskontexten. Alle Typen von Sozialformen unterliegen eigenen Konstitutionsbedingungen und Zeithorizonten und erzeugen je unterschiedliche Möglichkeitsspielräume (vgl. Tyrell 1983: 76). Die analytische Unterscheidung von ›mikro‹-, ›meso‹- und ›makro‹-soziologischer Ebene meint dabei nicht die quantitative Ausdehnung einer bestimmten Sozialform, sondern bezeichnet den jeweiligen Komplexitäts- und Abstraktionsgrad ihrer ausgebildeten Strukturen.

Mit John Milton Yinger (1970: 259) kann man zwischen Formen von »diffused religion« und solchen von »organized religion« unterschieden. Im Unterschied zu Yinger beschränke ich diffuse Religion jedoch nicht auf wenig differenzierte Gesellschaften. Im hier verwendeten Sinn meint der Begriff vielmehr diejenigen Sozialformen von Religion, die nicht organisatorisch gegen andere soziale Einheiten abgegrenzt sind, sondern als religiöse Interaktionen und Institutionen mit anderen Interaktionen und Institutionen verbunden sind. Der Begriff der organisierten Religion sei dagegen auf diejenigen Sozialformen von Religion bezogen, die sich vergleichsweise distinkt von anderen sozialen Einheiten abgrenzen lassen (von der religiösen Gruppe über verschiedene Bewegungsformationen bis zur formalen religiösen Organisation). Mit dieser Verwendungsweise der Unterscheidung wird berücksichtigt, dass es diffuse Formen von Religion auch in hochdifferenzierten Gesellschaftsformationen gibt und dass organisierte Formen von Religion auch in weniger differenzierten Gesellschaftsformationen anzutreffen sind. Entwicklungen auf gesellschaftsstruktureller Ebene entscheiden darüber, welche Sozialformen von Religion vorherrschen. Gemäß den Strukturbedingungen der modernen Gesellschaft kommt den Formen organisierter Religion eine besondere Bedeutung zu.[2] Als Kontrasttypen werde ich die Kirchenorganisation mit ihren Leistungen für Personen sowie für andere gesellschaftliche Bereiche und – als einen Grenzfall organisierter Religion – die religiöse Gruppe behandeln.

Bevor ich auf Sozialformen organisierter Religion eingehe, soll vor dem Hintergrund eines wissenssoziologischen Ansatzes in aller Kürze etwas zu dem gesagt werden, *was* sich auf verschiedene Weise institutionalisiert oder deinstitutionalisiert, nämlich ›religiöser Sinn‹. Dieser wird – als eine spezifische Sinnform – über religiöse Kommunikation artikuliert.[3] Wenn wir beispielsweise eine Handlung beobachten, die wir als Gebet an eine transzendente Instanz und somit als eine *religiöse* Handlung identifizieren, kann dies nur auf der Basis von kommunizierten Informationen erfolgen, die über eine vom Akteur angenommene transzendente Instanz

2 | Zu Beispielen für religiöse Institutionen vgl. Krech (1999a: 41ff.).

3 | Zur Sinnform Religion vgl. Hahn (1974; 1987b) und Luhmann (1996a).

Auskunft geben. Andernfalls würde uns der Sinn der Handlung verschlossen bleiben. Grundsätzlich wäre ohne Sinn produzierende Kommunikation keine Sozialität möglich. Zugleich wird Kommunikation aber auch von bestimmten sozialen Strukturen geprägt, die verschiedene Synthesen von Information, Mitteilung und Verstehen darstellen oder erzeugen. Deshalb räumen wissenssoziologische Ansätze (von Berger/Luckmann bis zu Luhmann) den Wechselwirkungen von Sprache und ihrer Semantik einerseits und sozial- und gesellschaftsstrukturellen Bedingungen oder Folgen andererseits einen zentralen Stellenwert ein. Bestimmte Sprachformen und Semantiken bringen besondere Sozialformen hervor, wie umgekehrt bestimmte Sozialformen besondere Sprachformen und Semantiken evozieren. Dies gilt es auch für den Gegenstand der Religionssoziologie zu berücksichtigen.

Religiöse Kommunikation ist daher insbesondere in ihrer sozialen *Genese* und *Funktion* soziologisch interessant, als *Ausdruck* sozial- und gesellschaftsstruktureller Verhältnisse sowie in ihren *Auswirkungen* auf ihre Reproduktion oder Transformation. Das Zusammenspiel von religiöser Semantik und ihrer Institutionalisierung ist, wie im Kapitel II.F beschrieben, durch Prozesse der ›Erweiterung und Einschränkung‹ gekennzeichnet (vgl. Luhmann 1989: 271ff.). Einerseits müssen die religiösen Sinnüberschüsse institutionell eingeschränkt werden. Andererseits kommt es immer wieder zu semantischen Erweiterungen, zur Bildung neuer Metaphern, Symbole, Sprachmuster und Texte. Die Erweiterung kann Deinstitutionalisierungsprozesse erzeugen, aber auch bestehende Sozialformen transformieren oder neue hervorbringen.

B Formen organisierter Religion

Innerhalb der religionssoziologischen Literatur ist eine breite Diskussion über eine Typologie der Organisierungsformen von Religion zu verzeichnen.[4] Ausgangs- und häufiger Bezugspunkt dabei ist die von Max Weber und Ernst Troeltsch entwickelte typologische Unterscheidung von Kirche und Sekte. Weber geht es dabei primär um die strukturellen Bedingungen dafür, eine methodische Lebensführung auszubilden. Bereits in der *Protestantischen Ethik* bestimmt Weber die Kirche als »eine Art Fideikommißstiftung zu überirdischen Zwecken, eine, notwendig Gerechte und Ungerechte umfassende, *Anstalt*«, während Sekte »eine Gemeinschaft der *persönlich Gläubigen und Wiedergeborenen*« meint (Weber 1920: 152f., Hervorhebung i.O.). Für den Idealtypus »Kirche« ist »ihr in der Art der Ordnungen und des Verwaltungsstabs sich äußernder (relativ) rationaler Anstalts- und Betriebscharakter und die beanspruchte monopolistische Herrschaft charakteristisch. […] Der ›Anstalts‹-Charakter […] scheidet sie von der ›Sekte‹, deren Charakteristikum darin liegt: dass sie ›Verein‹ ist

4 | Vgl. zusammenfassend Beckford (1973), Kehrer (1982) und Wallis (1984).

und nur die religiös Qualifizierten persönlich in sich aufnimmt« (Weber 1985: 30). Die

»›Kirche‹ ist von der ›Sekte‹ im soziologischen Sinn dieses Wortes dadurch unterschieden, daß sie sich als Verwalterin einer Art von Fideikommiß ewiger Heilsgüter betrachtet, die jedem dargeboten werden, in die man – normalerweise – nicht freiwillig wie in einen Verein, eintritt, sondern in die man hineingeboren wird, deren Zucht auch der religiös nicht Qualifizierte, Widergöttliche unterworfen ist, mit einem Wort: nicht, wie die ›Sekte‹ als eine Gemeinschaft rein persönlich charismatisch qualifizierter Personen, sondern als Trägerin und Verwalterin eines *Amts*charisma« (ebd.: 692f., Hervorhebung i.O.).

Troeltsch nennt drei Unterscheidungsmerkmale zwischen Kirche und Sekte. Erstens ist der Typus der Kirche

»die überwiegend konservative, relativ weltbejahende, massenbeherrschende und darum ihrem Prinzip nach universale, d.h. alles umfassen wollende Organisation. Die Sekten sind demgegenüber verhältnismäßig kleine Gruppen, erstreben eine persönlich-innerliche Durchbildung und eine persönlich-unmittelbare Verknüpfung der Glieder ihres Kreises, sind eben damit von Hause aus auf kleinere Gruppenbildung und auf den Verzicht der Weltgewinnung angewiesen« (Troeltsch 1912: 362).

Zum zweiten unterscheiden sich Kirche und Sekte in Bezug auf ihr Verhältnis zum Staat und zur sie umgebenden Gesellschaft. Während die universalistisch orientierte Kirche »den Staat und die herrschenden Schichten sich dienstbar macht und sich eingliedert, […] haben umgekehrt die Sekten die Beziehungen zu den Unterschichten oder doch zu den gegen Staat und Gesellschaft im Gegensatz befindlichen Elementen der Gesellschaft, arbeiten sie von unten herauf und nicht von oben herunter« (ebd.: 362). Troeltschs drittes Unterscheidungsmerkmal ist die »Stellung zu der überweltlichen Lebensordnung«:

»Die Kirche bezieht alle weltliche Ordnung als Mittel und Vorstufe auf den überweltlichen Lebenszweck und gliedert die eigentliche Askese als ein Moment ihrem Aufbau unter starker kirchlicher Leitung ein. Die Sekten beziehen ihre Gläubigen unmittelbar auf den überweltlichen Lebenszweck, und ihnen kommt der individualistische, unmittelbar religiös mit Gott verbindende Charakter der Askese zu einer mindestens viel stärkeren und durchgängigeren Entfaltung, neigt der Gegensatz gegen die Welt und ihre Gewalten, unter die nun auch die weltförmige Kirche gehört, zu einer prinzipiellen und allgemeinen Askese« (ebd.: 362).

Obwohl die in diesen Unterscheidungen enthaltenen Merkmale wichtige Anregungen geben, reicht die duale Kontrasttypologie von Kirche und Sekte nicht aus, um das gesamte Organisationsspektrum von Religion zu erfassen, und ist im Übrigen auch von Weber und Troeltsch nicht als

vollständig erachtet worden.[5] Als Kriterien zur Entwicklung einer Typologie der Organisierungsformen von Religion seien folgende Variablen genannt:[6]

- Ausmaß der tatsächlichen und der angestrebten Integration (universaler oder partikularer Herrschaftsanspruch)
- Ausmaß der Übereinstimmung mit den dominierenden Weltanschauungen und Werten einer Gesellschaft, in der sich eine religiöse Organisation befindet (Verhältnis zur gesellschaftlichen Umwelt)
- Ausmaß der organisatorischen Komplexität und Organisationsart (Anstalt, Bewegung oder Verein; Amtscharisma oder Herrschaft der religiös besonders Qualifizierten; bürokratische oder charismatische Organisationsstruktur)
- Zugehörigkeitsmodus (qua ›Geburt‹ oder Sozialisation, formale Mitgliedschaft oder emphatische Entscheidung)
- Integrationsmodus (Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung, Versachlichung oder Verpersönlichung)
- der jeweilige Religiositätstypus (religiöser Indifferentismus oder besondere religiöse Qualifikation)
- Ausmaß und Art der Lebensreglementierung

Von besonderer Bedeutung bei der Entwicklung einer Typologie religiöser Organisationsformen ist die Relationierung einzelner Merkmale, insbesondere der wissenssoziologische Zusammenhang zwischen Glaubenssystem und Organisationsform. Auf die Bedeutung dieses Zusammenhangs hat bereits Ernst Troeltsch (1912), später auch Bryan Wilson (1963), hingewiesen. Diesem Verhältnis geht James A. Beckford (1978) anhand der bereits angeführten Untersuchung über die Zeugen Jehovas nach. Wissenssoziologische Themen dieser Art stellen ein wichtiges, wenngleich wenig beachtetes, Forschungsfeld dar. Auf der Grundlage der genannten Kriterien und ihrer Korrelierung lassen sich Typen organisierter Sozialformen von Religion unterscheiden, die von der Gruppe bis zur formalen Organisation reichen.

1 Die Kirche als religiöse Organisation

a) Die Spezifik religiöser Organisationen

Diejenige Sozialform von Religion mit dem ausgeprägtesten Organisationsgrad stellt die formale religiöse Organisation (Kirche) dar. Unter formalen Organisationen werden im Allgemeinen soziale Einheiten

---

5 | In seinen Soziallehren ergänzt Troeltsch die Kontrasttypologie um den Typus ›Mystik‹.

6 | Unter Aufnahme der von Weber und Troeltsch angegebenen Unterscheidungsmerkmale sowie in Anlehnung an Yinger (1970: 259ff.), der aber nur die ersten drei Variablen unterscheidet.

verstanden, die a) mit dem Zweck errichtet werden, spezifische Ziele zu erreichen, b) ihre Grenze durch formale Mitgliedschaft bestimmen, das heißt durch die Festlegung von formalen Eintritts- und Austrittsbedingungen in die bzw. aus der Organisation, und c) deren Handlungsabläufe arbeitsteilig und hierarchisch strukturiert sind sowie in Gestalt von aufeinander Bezug nehmenden Entscheidungen erfolgen. Aus diesen Definitionsbestandteilen ergeben sich die drei Strukturmerkmale einer Organisation, nämlich ›Programm‹, ›Personal‹ und ›Kommunikationsstruktur‹. Formale Organisationen in diesem Sinne sind – zumindest in ihrer gesellschaftlichen Relevanz – ein spezifisch modernes Phänomen. Sie gewinnen im Modernisierungsprozess deshalb zunehmend an Bedeutung, weil aufgrund der immer komplexer werdenden Handlungsketten die Differenz zwischen Interaktionen unter unmittelbar Anwesenden auf der ›Mikroebene‹ und Prozessen auf der ›Makroebene‹ zugenommen hat. Formalen Organisationen kommt die Funktion zu, auf der ›Mesoebene‹ zwischen Interaktionen und Abläufen auf der gesellschaftlichen Ebene zu vermitteln. Dieser Umstand bleibt auch für Religion nicht ohne Folgen, allerdings vornehmlich im Kontext westlicher, hochdifferenzierter Gesellschaftsformationen und dort speziell im Bereich der christlichen Religion. Dies zeigen soziologische Forschungen über die christlichen Großkirchen seit den 50er Jahren.[7] Im Folgenden werde ich mich weniger mit der internen Funktionsweise der Kirchenorganisation befassen. Stattdessen konzentriere ich mich auf ihre Aufgabe, die Fremdreferenz von Religion auf personale Problemlagen sowie auf andere gesellschaftliche Funktionskontexte zu bedienen.

Als komplexe religiöse Organisationen sind die christlichen Großkirchen zwei Herausforderungen ausgesetzt. Die eine besteht darin, wie sie eine Beziehung zu personalen Problemlagen herstellen. Unter den Bedingungen fortgeschrittener vertikaler Differenzierung und angesichts der Anforderungen einer modernen Individuen-Religion haben die Kirchen die Schwierigkeit, auf religiöse Interaktionen und die in ihnen thematisierte ›subjektive‹ Dimension von Religion Bezug zu nehmen.[8] Die Mit-

7 | Vgl. die Forschungsüberblicke von Lukatis (1980; 1990) und im Detail die drei Kirchenmitgliedschaftsstudien der EKD (Hild 1974; Hanselmann/Hild/Lohse 1984; Engelhardt/von Loewenich/Steinacker 1997), für den katholischen Bereich Gabriel (1992) und Ebertz (1998), für die evangelische Kirche in der DDR Pollack (1994) und zum konfessionellen Faktor Daiber (1997: 83ff.) und Drehsen (1994: 92ff.). Zur Lage der Kirchen in Osteuropa vgl. Pollack/Borowik/Jagodzinski (1998).

8 | Dass hierin ein Problem besteht, zeigen kirchensoziologische Studien, die eine Diskrepanz zwischen persönlicher Gottesvorstellung und der Wahrnehmung von Kirche aufzeigen (vgl. Glass/Bieger 1988). Im Übrigen ergibt die Rede von der ›Kirchenbindung‹, die in den meisten kirchensoziologischen Forschungen eine zentrale Rolle spielt, nur dann einen Sinn, wenn zugleich ein empirischer Unterschied zwischen persönlicher Religiosität und kirchlicher Lehre festgestellt wird.

glieder hegen gegenüber den Kirchen die Erwartung, eine religiöse Praxis, beispielsweise in Gestalt ›ansprechender‹ Gottesdienste, zu ermöglichen.[9] Strukturell besteht eine Verbindung zwischen Organisations- und Interaktionshandeln in Gestalt der Pfarrerrolle.[10] Das seelsorgerliche Gespräch zwischen Pfarrerin oder Pfarrer und Gemeindemitglied stellt Anschlüsse zwischen Organisations- und Interaktionshandeln her, weil hier Handlungen zwischen einem ›religiösen Experten‹, dessen Handeln organisatorischen Strukturvorgaben folgt, und einem ›Laien‹ stattfinden, dessen Verhalten komplementär zur Expertenrolle strukturiert ist.

Die andere Herausforderung formaler religiöser Organisationen besteht in der Aufgabe, Religion mit anderen gesellschaftlichen Kontexten zu vermitteln. Unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung sind es vor allem Organisationen, die als ›Brückenprinzip‹ fungieren und zwischen ansonsten heterogenen gesellschaftlichen Teilbereichen vermitteln. Religiöse Organisationen stellen das Brückenprinzip zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Teilbereichen dar, denn in ihnen werden neben religiösen auch politische, administrative, rechtliche, ökonomische, pädagogische, diakonische und zuweilen auch künstlerische Handlungen unter einem Dach vereint.

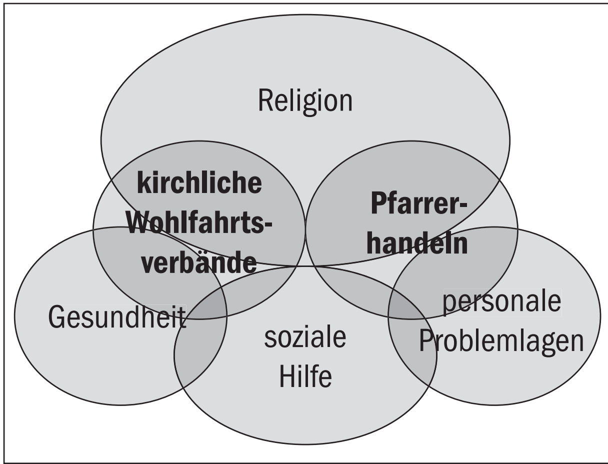
Um das Brückenprinzip verwirklichen zu können, steht jede Organisation unter einem ›Funktionsprimat‹, dem wesentlichen Organisationszweck.[11] Dieser bestimmt die oben angeführten Strukturmerkmale. Der Zweck einer religiösen Organisation besteht in der ›geistlichen Kommunikation‹ sowie darin, einen organisatorischen Rahmen für religiöse Interaktionen bereitzustellen und sie zu fördern. Um diesem Zweck zu genügen, setzt sie ›religiöse Experten‹ ein; im Falle der christlichen Großkirchen sind dies Priester bzw. Pfarrer. Sie werden zunächst in ihrem Theologiestudium für die Wahrnehmung dieser Aufgaben ausgebildet. Des Weiteren handeln sie nach den in den jeweiligen Kirchenordnungen festgelegten Regeln sowie unter bestimmten administrativen, rechtlichen, politischen und ökonomischen Bedingungen, also nicht nur unter religiösen Gesichtspunkten. Immer aber stehen alle auch nichtreligiösen Handlungen unter dem primären Organisationszweck.

9 | Vgl. die Bewertung der Items zur Frage, in welchen Bereichen sich die evangelische Kirche engagieren sollte, bei Engelhardt/von Loewenich/Steinacker (1997: 390f.). Die höchste Zustimmung findet die Erwartung gegenüber der Kirche, »sich um eine Gestaltung der Gottesdienste zu bemühen, durch die sich die Menschen angesprochen fühlen« (ebd.).

10 | Zum Pfarrberuf vgl. Sammet (1998) und Karle (2001).

11 | Zum Problem, dass sich für religiöse Organisationen nicht in gleicher Bestimmtheit ein Organisationszweck angeben lässt wie für andere Organisationen, vgl. Beckford (1973: 22ff.).

Abbildung 1: Kirchliche Wohlfahrtsverbände und Pfarrerhandeln als Brückenprinzip



Quelle: Eigene Darstellung

Weil formale religiöse Organisationen wie etwa die christlichen Großkirchen als Brückenprinzip fungieren (vgl. Abbildung 1), lassen sich hier das Zusammenspiel und die Konflikte zwischen Religion und anderen Funktionskontexten besonders gut beobachten. Aufgrund der oben behandelten Institutionalisierungsprobleme tut sich Religion mit ›profanen‹ Medien wie Macht und Geld schwer. Auf der einen Seite steigen mit zunehmendem Organisationscharakter der Sozialform Kirche zugleich die Erwartungen der Mitglieder an kirchliches Handeln in anderen gesellschaftlichen Bereichen.[12] Und aufgrund ihres öffentlichen (in Deutschland: öffentlich-rechtlichen) Charakters nehmen die Kirchen Einfluss auf politische Entscheidungen, ist ihnen die Beteiligung in den Presseräten und an der Selbstkontrolle der Filmwirtschaft ermöglicht, sind sie in den Massenmedien präsent und sichern den Religionsunterricht an staatlichen Schulen. Auf diese Weise stellen die Kirchen eine öffentliche Macht dar, »die trotz sinkender Gottesdienstbesuche und einer allgemeinen Entkirchlichung des Lebensstils von großer Bedeutung geblieben« ist (Hahn/Bergmann/Luckmann 1993: 9). Auf der anderen Seite verlieren die christlichen Großkirchen in westlichen Gesellschaftsformationen nicht zuletzt deshalb zunehmend an Legitimation, weil in ihnen nicht (mehr) der Funktionsprimat im Vordergrund zu stehen scheint, ›geistliche Kommu-

12 | Vgl. die Bewertung der Items zur Frage, in welchen Bereichen sich die evangelische Kirche engagieren sollte, bei Engelhardt/von Loewenich/Steinacker (1997: 390f.). Hohe Zustimmung finden beispielsweise die Erwartungen gegenüber der Kirche, »Alte, Kranke und Behinderte zu betreuen«, »sich um Probleme von Menschen in sozialen Notlagen zu kümmern« und »sich gegen Fremdenhaß und Ausländerfeindlichkeit zu wenden« (ebd.).

nikation‹ zu üben sowie religiöse Interaktionen zu ermöglichen und zu fördern, sondern Macht- und Geldfragen sowie Probleme der organisatorischen Selbsterhaltung dominieren (oder jedenfalls – zumal während finanzieller Krisen – als dominant wahrgenommen werden).

Zu beiden Problembereichen seien im Folgenden Ergebnisse empirischer Untersuchungen angeführt. Zur Frage, wie die Kirchenorganisation eine Beziehung zu personalen Problemlagen herstellt, habe ich eine Studie zum Pfarrberuf durchgeführt. Die Aufgabe, zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Funktionskontexten zu vermitteln, beleuchte ich am Beispiel diakonischen Handelns. Da beide Untersuchungen vornehmlich auf die Probleme von Religion angesichts der Erfordernisse moderner Organisationsstrukturen ausgerichtet sind, lassen sich die bereits thematisierten Institutionalisierungsschwierigkeiten von Religion auch empirisch aufzeigen.

b) Der Pfarrberuf als Vermittlungsinstanz zwischen Kirchenorganisation und personalen Problemlagen

Um der Frage nachzugehen, wie die Kirchenorganisation eine Beziehung zu religiösen Interaktionen und personalen Problemlagen herstellen kann, müssen die Strukturmerkmale der Kirchenorganisation in den Blick genommen werden. Doch während in der allgemeinen Organisationssoziologie alle drei Strukturmerkmale einer Organisation, nämlich Programm, Personal und Kommunikationsstruktur, auf einer Ebene behandelt werden, liegt es für den Bereich derjenigen Organisationen, die mit Professionen arbeiten, nahe, das Merkmal Personal von der organisationssoziologischen Ebene im engeren Sinne zu trennen und unter professionssoziologischen Gesichtspunkten zu betrachten. Die Professionalisierungsproblematik von organisationssoziologischen Fragen im engeren Sinne abzukoppeln ermöglicht Einsichten in die teilweise bestehende Gegenläufigkeit von Organisations und Professionshandeln. Allerdings ist ebenso zu beachten, dass alle Strukturmerkmale wechselseitig voneinander abhängen. Wenn beispielsweise auf der Strukturebene Programm Änderungen erfolgen, so hat dies Auswirkungen auf die beiden anderen Strukturebenen und umgekehrt. Folglich kann kein Merkmal einen Primat beanspruchen. Aus diesem Grund haben die professionssoziologischen Analysen immer auch Auswirkungen auf organisationssoziologische und programmatische Fragen.

Wie aus dem Vorangesagten deutlich geworden ist, sind kirchenorganisatorisches Handeln und christlichreligiöse Praxis voneinander zu unterscheiden. Allerdings sind sie auch aufeinander zu beziehen. Schließlich legitimiert sich der Organisationssektor von Kirche in erster Linie dadurch, christliche Praxis zu ermöglichen, und hat keinen Selbstzweck. Wie aber hält die Kirchenorganisation Kontakt zu den Gemeindemitgliedern? Diese Aufgabe kommt maßgeblich dem Pfarrberuf zu. Der Pfarrer hat zum einen den Auftrag, die religiöse Praxis der Gemeindemitglieder und anderer Menschen anzuregen, sie gegebenenfalls durch theologische

Begleitung in eine christliche Praxis zu überführen und die einzelnen Aktivitäten aufeinander abzustimmen. Zum anderen ist er in den formalen Organisationssektor von Kirche eingebunden, vor allem dadurch, dass er die offizielle Dogmatik, das Programm der Kirchenorganisation, zu vertreten hat, aber auch dadurch, dass er beispielsweise – als Gemeindepfarrer – die Geschäftsführung der Gemeinde sowie ihr zugehöriger diakonischer Einrichtungen innehat und bei bestimmten Entscheidungen den sogenannten Dienstweg einhalten muss. Er wird vom Presbyterium mit der Verwaltung und den Finanzen der Gemeinde beauftragt und hält Kontakt mit den der Gemeinde übergeordneten Instanzen.

Nicht allein aufgrund dieser Stellung zwischen religiöser Praxis und formaler Organisation, die den Pfarrberuf bereits seit langem bestimmt, sondern vor allem auch angesichts der zunehmenden Professionalisierung in anderen sozialen Dienstleistungsberufen birgt er allerdings eine Reihe von Schwierigkeiten. Die im Folgenden zu erörternden Fragen lauten daher, inwieweit der Pfarrberuf als eine Profession zu verstehen ist, welche Strukturprobleme ihm gegebenenfalls bei einer weiteren Professionalisierung im Wege stehen und auf welche Weise er die Vermittlungsleistung zwischen der Kirchenorganisation und den Gemeindemitgliedern erbringen kann.

In der Professionssoziologie wird als Profession neben dem Mediziner, dem Jurist, dem Lehrer und dem Psychologen auch der Pfarrer angeführt.[13] Doch während die zuerst genannten Professionen prominenter Gegenstand professionssoziologischer Untersuchungen sind, gibt es über den Pfarrer bislang nur berufssoziologische, kaum aber spezifisch professionssoziologische Studien.[14] Diesem Mangel habe ich im Rahmen eigener empirischer Forschungen Abhilfe zu leisten versucht. Ausgangspunkt dabei war die Frage, worin die Kernrolle des Pfarrberufs besteht, wenn man ihn (noch) zu den Professionen im modernen Sinn zählt.

Vorab ein Wort zum Professionsbegriff: Von einer Profession bzw. Professionalisierung eines Berufs ist dann die Rede, wenn er bestimmte Strukturmerkmale beruflichen Handelns besitzt.[15] Auf eine Minimaldefinition gebracht, die von allen derzeitigen professionssoziologischen An-

13 | Vgl. Kurtz (2000).

14 | In jüngerer Zeit thematisiert die Theologie den Pfarrberuf unter professionssoziologischen Aspekten. Allerdings lehnen entsprechende Arbeiten das Professionsparadigma für den Pfarrberuf entweder ab oder lassen es nur zum Teil gelten, so dass spezifische Professionalisierungs*probleme* des Pfarrer- oder Pfarrerinnenhandelns nicht richtig in den Blick kommen (vgl. etwa Rössler 1994: 494ff.; Steck 1991). Vor allem geht es in professionssoziologischer Perspektive nicht um das ›Berufsbild‹ des Pfarrers, sondern um *Strukturen* des Pfarrerhandelns. Als eine der wenigen Ausnahmen, die von theologischer Seite das Professionsparadigma vollständig auf den Pfarrberuf anwenden, vgl. Bätz (1994) und Karle (2001).

15 | Vgl. zum Folgenden Combe/Helsper (1996a).

sätzen geteilt werden dürfte, zählen zu Professionen diejenigen Berufe, die über ein systematisches Wissen verfügen und die Standards der Ausbildung und Berufsausübung selbst kontrollieren. Dieses Wissen beinhaltet mehr oder minder abstrakte Kategorien, die in je unterschiedlichen Situationen konkretisiert werden. Professionen sind dann zuständig, wenn es sich um ein Problem von *einzelnen Personen* in einem *konkreten Lebenszusammenhang* handelt, das ohne spezialisiertes Wissen nicht mehr zu bewältigen ist. Sie setzen kulturelle Traditionen, das heißt Wissens und Deutungsmuster sowie Problemperspektiven, handlungsmäßig und interpretativ für die Bewältigung von individuellen Krisen und die Wiederherstellung bzw. Erhaltung der physischen, psychischen und sozialen Integrität von Personen ein.

Mit der Ausrichtung professionellen Handelns auf einzelne Personen in konkreten Situationen hängt ein weiteres Strukturmerkmal zusammen, auf das Rudolf Stichweh aufmerksam gemacht hat. Innerhalb der Struktur professionellen Handelns gibt es »der Tendenz nach *eine Überkomplexität der Situation im Verhältnis zum verfügbaren Wissen*, eine Relation, die es ausschließt, das Handeln des Professionellen als problemlose Applikation vorhandenen Wissens mit erwartbarem und daher leicht evaluierbarem Ausgang zu verstehen« (Stichweh 1994: 296, Hervorhebung i.O.). Aufgrund der Asymmetrie von verfügbarem Wissen und spezieller Situation ist der Struktur professionellen Handelns eine Ungewissheit inhärent, und zwar »hinsichtlich der Dynamik der Situation, hinsichtlich der zu wählenden Handlungsstrategie und schließlich dem mutmaßlichen Ausgang« (ebd.). Diese Unsicherheit muss durch subjektive Komponenten des professionellen Akteurs kompensiert werden wie etwa Intuition, Urteilsfähigkeit, Risikofreudigkeit und Verantwortungsübernahme, und diese subjektiven Komponenten interagieren mit Vertrauen in die Kompetenz des Professionellen auf der Seite des Klienten als dessen Investition. Die Frage ist allerdings, ob die Unsicherheit im professionellen Handeln mitkommuniziert werden darf. Rudolf Stichweh hält eine demonstrative Offenlegung der Unsicherheit für ausgeschlossen, weil das Faktum oftmals existentieller Betroffenheit eher dazu zwinge, Ungewissheit zu verdecken und »sie in Formen abzuarbeiten, die das Vertrauen des Klienten nicht erschüttern« (ebd.: 297).

In Anlehnung an Studien zur Medizinerrolle von Parsons hat der Sachverhalt struktureller Unsicherheit Ulrich Oevermann zu einer abweichenden Beschreibung der Struktur professionellen Handelns geführt.[16] Das Verhältnis zwischen professionellem Akteur und seinen Klienten ist ihm zufolge von spezifischen Beziehungsanteilen im Sinne einer klar umrissenen Berufsrolle und zugleich von diffusen, das heißt nicht rollenförmigen, Beziehungsanteilen bestimmt. Der Klient entwickelt gerade dann Vertrauen zum professionellen Akteur, wenn dieser nicht nur rollenförmig agiert, sondern auch mit vergleichsweise diffusem, interaktionsför-

16 | Vgl. zum folgenden Oevermann (1996).

migem und *als solchem erkennbaren* Verhalten auf die besondere Situation eingeht. Aufgrund des nicht rollen-, sondern interaktionsförmigen Anteils im professionellen Handeln fühlt sich der Klient nicht als »Fall von« behandelt. Er sieht sich vielmehr als ganze Person, als prinzipiell autonomes Individuum in einer speziellen Situation wahrgenommen und entwickelt auf diese Weise Vertrauen zum professionellen Akteur. Freilich bewährt sich Professionalität nur dann, wenn der professionelle Akteur mit dieser Unsicherheit professionell umzugehen in der Lage ist und sie sukzessive in eine Handlungsstrategie überführt. Dass Unsicherheit in der Kommunikation professionellen Handelns mittransportiert werden muss, wird insbesondere im Fall von Psycho- und somatischer Therapie deutlich. Gerade weil auch der Klient weiß, dass sein Problem nicht durch bloße Applikation von Wissen gelöst werden kann, honoriert er es als ein Zeichen von Professionalität, wenn sich der professionelle Akteur phasenweise (selbstverständlich nicht dauerhaft) unsicher zeigt und abduktiv vorgeht. Nur so ist es zu verstehen, dass viele Patienten unzufrieden sind, wenn der behandelnde Arzt eine schematische Anamnese und Diagnose anfertigt, um daraus eine zwangsläufig ebenso schematische Therapie abzuleiten. Man fühlt sich und wird eben nicht in seiner individuellen, und das heißt: erst schritt- und tastenderweise zu erschließenden, Krankengeschichte ernst genommen.

Ich möchte die Frage, wie das Komplexitätsgefälle zwischen systematischem Wissen und spezieller Situation und die daraus resultierende konstitutive Unsicherheit und Offenheit im professionellen Handeln in ein Strukturmodell zu bringen sind, nicht in allgemein-professionssoziologischer Hinsicht erörtern, sondern sie auf die Frage nach der Struktur des Pfarrerhandelns beziehen. Dabei greife ich auf Analyseergebnisse von qualitativen Interviews mit Pfarrern zurück.

(1) Die Struktur des Pfarrerhandelns[17]

Die Unsicherheit in der Applikation religiösen Wissens auf eine konkrete Lebenssituation wird bereits in der christlichen Dogmatik – also auf semantischer Ebene – in mehrfacher Weise thematisiert; beispielsweise in der Hiobfigur oder in der Doktrin vom *Deus absconditus*. Diese und andere religiöse Deutungsmuster machen sich Pfarrer nicht selten zu eigen, um vorschnelle Anwendungen dogmatischer Formeln auf die je spezifische Situation eines Klienten zu vermeiden. Auch der religiöse Experte weiß nicht sofort und immer, warum Gott auf diese oder jene Weise gehandelt hat, ist dann und wann selbst sprach- und ratlos. Indem der Pfarrer zu

17 | Die folgenden Abschnitte basieren auf einer Untersuchung zum Pfarrberuf, die ich Mitte der 1990er Jahre im Rahmen von Kirchen- und Gemeindereformen durchgeführt habe (vgl. Krech 1997). Die für die Wiedergabe des Datenmaterials verwendeten Transkriptionsregeln und -zeichen sind am Ende des Buches aufgeschlüsselt. Auszüge des Materials im Fließtext werden in Anführungszeichen gesetzt.

verstehen gibt, dass es für die Beantwortung religiöser Fragen keine einfachen Rezepte gibt, trägt er der existentiellen Betroffenheit des Klienten Rechnung und schafft gerade auf diese Weise Vertrauen.

Des Weiteren lässt sich das Strukturmerkmal der widersprüchlichen Einheit von zugleich spezifischen und diffusen Beziehungsanteilen, das Ulrich Oevermann als konstitutives Element von Professionshandeln herausgearbeitet hat, auch im Falle des Pfarrerhandelns identifizieren. Auf die Frage, worin der Auftrag des Pfarrers bestehe, führen die Interviewpartner in der Regel an vorderster Stelle den Bereich der Seelsorge an. Pfarrer I nennt im Zusammenhang mit der Frage nach seinem Auftrag den Bereich von »Verwaltung, Leitung, Organisation« einerseits und den Bereich der »Verkündigung« andererseits. Zum zweiten Aufgabenbereich zählt er zunächst den Gottesdienst und schließt sodann mit folgender Ausführung an:

I 4: … und dazu kommt ähm ja der Bereich der Amtshandlung also eigen. und da denk ich, gehts für mich Verkündigung und Seelsorge sehr <.> überein. und so seh ich auch deutlich diedas Anforderungsprofil. also mir begegnet es sehr, dass ähm <.> ja also viel persönliche Kontakte entstehen, die zum Teil nur punktuell sind. aber dann sehr intensiv. und dass schon nach Begleitung gefragt wird, deutlich nach Verständnis. <.> und ähm <.> ja dass ich meinen Auftrag auch darin sehe, Menschen zu begleiten in verschiedenen Situationen. aber auch deutlich ähm für, sag ich mal, für die Verkündigung zu stehen. das ist mir sehr wichtig. ich denke, das geht auch ganz gut zusammen. also ich hab nicht das Gefühl, das schließt sich aus, sondern ähm ja sehe da Chancen. wenn man gut mit den Leuten in Kontakt kommt so, mehr Sachen so weiter zu sagen, dass es sie, dass es verständlich ist. also es ist nicht so sehr Mission, sondern eher so Sprachhilfe vielleicht zum Glauben. dass man Sachen auch nachspürt, wo Leute wo Leuten Worte fehlen. und sie sehr unsicher sind. aber im Grunde entdeck ich immer wieder ganz viel von Inhalten, die die so vorhanden sind. das ist son bißchen, <3 sec> denk ich ist nicht immer so ganz dialektisch. wie man es manchmal hört. oder sich vorstellt. sondern es geht ziemlich ineinander. <.> ja. …

I beginnt diesen Interviewausschnitt mit der Aussage, dass in den Amtshandlungen Verkündigung und Seelsorge vereint seien; in diesem Zusammenspiel sieht der Sprecher das »Anforderungsprofil«. Die Wendung »und da denk ich gehts für mich … sehr überein« besteht aus der Vermischung der beiden Verben ›übereinstimmen‹ und ›ineinander übergehen‹ bzw. ›zusammengehen‹. Diese Vermischung lässt auf ein ambivalentes Verhältnis der beiden Aufgabenbereiche schließen; sie können entweder in einem Übergang zueinander stehen oder aber kongruent sein. Da die anschließende Aussage mit »also« eingeleitet wird, handelt es sich offensichtlich um eine Erläuterung. »Also mir begegnet es sehr« ist entweder im Sinne von ›es passiert mir häufig‹ bzw. ›es kommt häufig

vor‹ gemeint, oder der Sprecher will auf die Wichtigkeit des nachfolgend geschilderten Ereignisses hinweisen. Dass das Verb »begegnen« benutzt wird, lässt auf eine persönliche Involviertheit schließen. Das angekündigte Ereignis wird mit dem »Entstehen viel persönlicher Kontakte« expliziert. Die Kennzeichnung der Kontakte als »punktuell« wird vom Sprecher offensichtlich als defizitär empfunden, weil er sogleich ergänzt: »aber dann sehr intensiv«. In diesen Kontakten wird laut Aussage des Sprechers »schon nach Begleitung gefragt …, deutlich nach Verständnis«. Der Gebrauch des Adverbs »schon« hat hier einschränkenden Charakter; das Adverb »deutlich« betont dagegen die Offensichtlichkeit und Intensität der Nachfrage nach Verständnis. In persönlichen Kontakten zu begleiten, soll folglich beinhalten, Verständnis für den zu Begleitenden und seine persönlichen Probleme zu zeigen. Resümierend sieht der Sprecher seinen Auftrag darin, »Menschen zu begleiten in verschiedenen Situationen«. »Auch« schränkt diese Aussage allerdings ein; offenbar tritt neben diese Aufgabe noch mindestens eine andere. Die folgende Äußerung wird entsprechend mit »aber« eingeleitet und nennt »Verkündigung« als zweiten Aufgabenbereich. Mit der erstgenannten Anforderung ist demnach die eingangs genannte »Seelsorge« gemeint, wobei durch die Konjunktion »aber« beide Aufgabenbereiche in einen gewissen Gegensatz gebracht werden. Das erneut verwendete Adverb »deutlich« signalisiert, dass beide Bereiche als gleichwertig angesehen werden. Die Phrase »sag ich mal« kann entweder auf eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich der getätigten Aussage hinweisen oder charakterisiert sie als eigene Überzeugung. Für letzteres spricht die Verwendung der Phrase »für die Verkündigung stehen«; mit dem Verb »stehen« wird auf die eigene Positionalität verwiesen, die durch die Aussage »das ist mir sehr wichtig« noch unterstrichen wird. Auffällig ist, dass bei der Charakterisierung des Seelsorgeauftrags die passive Form des Verbs ›nachfragen‹ gewählt wird, bei der Beschreibung des Verkündigungsauftrags jedoch die aktive Form »für etwas stehen«. Es werden also ein Bedürfnis auf der Seite des Klienten und die eigene Positionalität des Pfarrers einander gegenübergestellt. Weiterhin ist auffällig, dass im Falle der Explikation des Seelsorgeauftrags neben der substantivierten Form »Begleitung« auch das Verb »begleiten« benutzt wird, während »verkündigen« ausschließlich in der substantivierten Form vorkommt. ›Verkündigung‹ scheint also für den Sprecher ein Bereich zu sein, in dem er zwischen dem Klienten und etwas anderem, etwa einer zu verkündigenden Botschaft, zu vermitteln hat. Anschließend betont er erneut, dass »das«, gemeint sind wohl die Bereiche von Seelsorge und Verkündigung, »gut zusammengeht«; das Verb ist abermals eine Mischung aus ›zusammenpassen‹ und ›ineinander übergehen‹; das Verhältnis beider Aufgabenbereiche bleibt also weiterhin prekär. Dafür spricht nicht zuletzt der Sachverhalt, dass sich der Sprecher erneut genötigt fühlt, das gelingende Zusammenspiel beider zu betonen mit der Phrase »also ich hab nicht das Gefühl, das schließt sich aus«. Allerdings kann eine explizi-

te und rationale Verhältnisbestimmung nicht vorgenommen werden; das Wissen um das Zusammenspiel bleibt im Bereich des Intuitiven.

Im weiteren Verlauf des Interviewausschnittes wird das Verhältnis beider Arbeitsbereiche expliziert. Der Kontakt in der seelsorgerlichen Begleitung ist für den Sprecher eine »Chance«, den Verkündigungsauftrag wahrzunehmen. Dessen Inhalt bleibt in der Bezeichnung als »Sachen« allerdings unbestimmt. Der unvollständige Halbsatz »dass es sie« könnte vervollständigt lauten: »dass es sie [sc. die Klienten] erreicht«. Stattdessen formuliert der Sprecher jedoch: »dass es verständlich ist«, also ohne Bezug auf ein Objekt. Diese alternativ gewählte Formulierung lässt darauf schließen, dass der Sprecher im Rahmen der seelsorgerlichen Begleitung zwar die subjektive Befindlichkeit der Klienten zum Ausgang nehmen kann, um den Verkündigungsauftrag situationsangemessen wahrzunehmen, und dass er auf diese Weise prinzipiell erfolgreich sein kann, im Einzelfall aber keinesfalls sein muss.

Im Anschluss daran grenzt der Sprecher sein Verkündigungsverständnis vom Missionsgedanken ab und beschreibt Verkündigung stattdessen als »eher so Sprachhilfe vielleicht zum Glauben«. Mission bedeutet in diesem Kontext offensichtlich eine Art von Indoktrination von für den Klienten fremden Inhalten. Stattdessen soll es in der Verkündigung im Rahmen seelsorgerlicher Begleitung um Hilfe zur Artikulation von allerdings auch hier unbestimmt gehaltenen Sachverhalten gehen, die mit »Sachen« bezeichnet werden. Da es sich in der Verkündigung um »Sprachhilfe zum Glauben« handelt, steht zu vermuten, dass es sich bei den »Sachen« entweder um eine Art von implizitem Glauben oder um Religiosität in einem allgemeinen Sinne handelt. Das Verb »nachspüren« weist darauf hin, dass es bei den unbestimmten »Sachen« um emotionale Sachverhalte geht, von denen die Klienten bestimmt sind. Es handelt sich bei den »Sachen« also um eine Art von diffuser Religiosität, die vom Sprecher folglich auch nicht genauer bezeichnet werden kann. Das Adverb »unsicher« weist auf die Auffassung des Sprechers hin, dass sich die Klienten über die Bedeutung solcherart Emotionen nicht im Klaren sind und sie deshalb keinen souveränen Umgang mit ihnen pflegen können. Die Konjunktion »aber« leitet die nachfolgende Aussage ein, derzufolge die »Sachen« – jetzt attribuiert als »Inhalte« – nicht von außen auferlegt werden sollen bzw. müssen (in der missionarischen Praxis gemäß dem Verständnis des Sprechers), sondern der Lebenspraxis der Klienten immanent sind und vom Pfarrer ›entdeckt‹ werden können. »Das« – gemeint ist offensichtlich das Verhältnis von Seelsorge und Verkündigung – wird im Folgenden als nicht »immer so ganz dialektisch« bezeichnet. Das Adverb »dialektisch« verweist in diesem Zusammenhang wahrscheinlich auf die dialektische Theologie Karl Barths, die von einer Opposition zwischen menschlicher Lebenssituation und göttlicher Offenbarung, zwischen Religion und Glauben ausgeht. Dagegen bringt der Sprecher mit der Formulierung »es geht ineinander« zum Ausdruck, dass es sich bei dem Verhältnis beider Aufgabenbereiche von Seelsorge und Verkündigung und ihren Gegenständen Religion bzw.

Glaube um einen fließenden oder zumindest herzustellenden Übergang handelt. Verkündigung im Rahmen »punktuell« erfolgender seelsorgerlicher Begleitung soll folglich heißen, eine der Lebenspraxis der Klienten inhärente emotionale Disposition zum Ausgangspunkt zu nehmen, die vorhandene unbestimmte Gefühlslage diffuser Religiosität im Medium der Sprache mit Bedeutung zu versehen und sie in expliziten Glauben zu überführen. Das in der Formulierung »Sprachhilfe vielleicht zum Glauben« verwendete »vielleicht« weist allerdings auf das mögliche Scheitern bzw. nicht vollständige Gelingen dieses Versuchs hin.

In professionssoziologischer Perspektive machen die beiden angeführten Bestandteile der Seelsorge, nämlich Verkündigung und Begleitung, die Einheit von spezifischen und diffusen Anteilen in der professionellen Beziehung zwischen dem Pfarrer und seinen Klienten aus (Tabelle 1).

Tabelle 1: Beziehung zwischen Pfarrer und Klient

	Pfarrer	**Klient**
spezifische Beziehungsanteile	Verkündigung	religiöser Laie
diffuse Beziehungsanteile	seelsorgerliche Begleitung	(religiöse) Intimität

Quelle: Eigene Darstellung

Während in der seelsorgerlichen Begleitung Verständnis für die Lage des Klienten aufgebracht und auf diese Weise Vertrauen geschaffen wird, konkretisiert sich das rollenspezifische Handeln im Verkündigungsauftrag. In den rollenförmigen Anteilen des Pfarrerhandelns geht es darum, einen exegetischen, historischen und dogmatischen Wissensbestand auf Fragen der religiösen Deutung einer spezifischen Lebenssituation anzuwenden; z.B. bei Theodizeeproblemen aufgrund einer Leiderfahrung oder bei religiös gedeuteten Statuspassagen. Für das Verhalten des Klienten bedeutet dies, sich als religiöser Laie zu verstehen; darin bestehen seine spezifischen Beziehungsanteile. Diffus ist sein Verhalten in dem Maße, in dem er freimütig über seine (religiösen) Erfahrungen und die damit verbundenen intimen Gefühle Auskunft gibt.

Mit dieser Verhältnisbestimmung ist allerdings eine grundlegende Paradoxie verbunden. Sie besteht darin, dass einerseits die Autonomie der (religiösen) Lebenspraxis anerkannt wird; die interviewten Pfarrer wollen nicht missionieren und die Klienten nicht mit Glaubensinhalten indoktrinieren, die der lebensweltlichen Erfahrung ihrer Klienten möglicherweise fremd sind. Zugleich aber müssen die Pfarrer die (religiöse) Lebenspraxis ihrer Klienten als ergänzungsbedürftig verstehen; andernfalls wäre ihre Aufgabe sinnlos. Die Ergänzungsbedürftigkeit der Lebenspraxis ihrer Klienten wird darin gesehen, dass die für notwendig erachtete religiöse Dimension zum Teil nur latent existiere und der Klient nicht oder nur

rudimentär dazu in der Lage sei, sie glaubensförmig zu artikulieren und zu explizieren. Entsprechend wird das Angebot des Pfarrers gelegentlich als Hilfe zur ›Sprachfähigkeit des Glaubens‹ bezeichnet. Insofern man davon ausgeht, dass der christliche Glauben als explizite Religion innerhalb einer festumrissenen Sinnwelt mit religiösen Symbolen eine Hilfe zur Bewältigung von Problemen der Lebenspraxis darstellt – und davon muss der Pfarrer überzeugt sein, sonst wäre sein Angebot verfehlt –, stellt sich die hier beschriebene Paradoxie als ›Hilfe zur Selbsthilfe‹ dar. Die Unterscheidung innerhalb der theologischen Reflexion und professionellen Selbstbeschreibung, mit denen diese Paradoxie aufgelöst oder zumindest handhabbar gemacht wird, lautet diffuse Religiosität versus expliziter Glauben.

Das Strukturmerkmal der Hilfe zur Selbsthilfe gründet in der Überzeugung, dass der Klient prinzipiell dazu in der Lage ist, sein Leben autonom zu führen. Die Intervention durch professionelles Handeln erfolgt daher freiwillig und ist zeitlich begrenzt. Der moderne Gedanke von der Autonomie des Individuums ist nicht zuletzt im Bereich religiöser Kommunikation zu einem prägenden Strukturmoment geworden. Die Privatisierung des Entscheidens über Glaubensangelegenheiten ist ein Resultat des gesellschaftlichen Säkularisierungsprozesses, der das religiöse Korrelat funktionaler Differenzierung darstellt. Menschen, die sich für religiöse Fragen interessieren, sind in der Regel nicht mehr dazu bereit, religiöse Glaubenswahrheiten unhinterfragt zu akzeptieren.[18]

Die prinzipielle Anerkennung der Autonomie des Klienten ist jedoch kein spezifisches Element des Pfarrerhandelns, sondern stellt ein konstitutives Merkmal jeder Profession dar.[19] Beispielsweise muss auch der Mediziner davon ausgehen, dass sein Patient prinzipiell dazu in der Lage ist, mit seiner Gesundheit eigenverantwortlich umzugehen. Er kann ihm raten, Stresssituationen zu meiden oder sich gesund zu ernähren; aufzwingen kann er ein solches Verhalten jedoch nicht. Was das Pfarrerhandeln jedoch von anderen Professionen unterscheidet, sind die folgenden Schwierigkeiten.

(2) Probleme des Pfarrerhandelns

1) Eine Schwierigkeit besteht darin, dass sich das Pfarrerhandeln zunehmend *auf die Seite der diffusen Beziehungsanteile* im Verhältnis von Pro-

18 | Zu diesem Ergebnis kommen auch empirische Studien über Modi der Kirchenmitgliedschaft. »Normative Ansprüche religiöser Organisationen müssen von Individuen immer erst als eigene Verpflichtung und Leistung rekonstruiert werden« (Krüggeler 1993: 123); vgl. auch den Abschnitt über Individuen-Religion (V.C.1).

19 | Für die professionelle Beziehung zwischen Experten und Klienten ist ein Arbeitsbündnis konstitutiv, demzufolge der Klient die Beziehung freiwillig eingehen muss, um seine Autonomie zu wahren. Zum auf Sigmund Freud zurückgehenden Begriff des ›Arbeitsbündnisses‹ vgl. Oevermann (1996).

fessionellem und Klienten zu verlagern scheint. Die Gründe hierfür sind zahlreich und auf komplexe Weise miteinander verschränkt. Eine Ursache dafür liegt darin, dass die Theologie als Disziplin angesichts ihrer prekären Stellung im Wissenschaftskanon nicht mehr ohne Weiteres bereit zu sein scheint, die Differenzierung von Disziplin und Profession intern zu reproduzieren.[20] Sie hat zwar bereits früh begonnen, eine Elite in Form der Professorenschaft gegen die Pfarrer abzugrenzen und um 1900 die Unterscheidung von Systematischer und Praktischer Theologie eingeführt. Ebenso früh war es aber nicht wenigen Theologieprofessoren ein Gräuel, Pfarrer auszubilden.[21] Und heute klagen viele Theologieprofessoren angesichts des zunehmenden wissenschaftsinternen Legitimationsdrucks erst recht über die Zumutungen, sich mit praktischen Erfordernissen des Pfarrberufs auseinanderzusetzen und praxisbezogene Wissensbestände auszuarbeiten.

Die zunehmende Beschränkung der Theologie auf ihre disziplinären Anteile hat zur Folge, dass die Pfarrer während ihres Studiums zwar mit profundem und beeindruckendem Wissen ausgestattet werden, das von Sprachkenntnissen des Hebräischen, Altgriechischen und Lateinischen über philologische Methoden, Archäologie und Kirchengeschichte bis zu philosophischer Bildung reicht. Für das Pfarrerhandeln, das dieses Wissen zur Anwendung bringen soll, sind sie jedoch nur unzulänglich ausgebildet. Auch der anschließende Besuch des Predigerseminars während des Vikariats leistet diesem Mangel keine Abhilfe, weil in der theologischen Forschung keine Applikationsmethoden entwickelt werden. Homiletik beschränkt sich auf rhetorische Untersuchungen, und das Fach Seelsorge droht zu einer religiösen Psychologie zu verkommen.

Zusammen mit der Prämisse von der Autonomie des religiösen Individuums führt dieses Ausbildungsdefizit dazu, dass sich das Pfarrerhandeln von seinen rollenförmigen Anteilen auf die diffusen Anteile verlagert. Der Pfarrer wendet immer weniger religiöses Expertenwissen methodisch und situativ geleitet auf die spezifische Lebenssituation einer Person an, sondern er ›begleitet‹ die Klienten: Er gibt zu verstehen, dass er sie versteht, teilt ihre Aporien und Ratlosigkeit, entwickelt Empathie für etwaige Leidenserfahrungen und dupliziert damit nur die Selbstbeschreibung der Klienten. Bestenfalls leistet das Pfarrerhandeln das, was lebensweltlich situierte religiöse Kommunikation ebenso gut zu leisten imstande ist.

2) Ein weiteres Problem – und vielleicht die größte Schwierigkeit – des Pfarrerhandelns als einer Profession besteht in dem Sachverhalt, dass der *objektive Bedarf für professionelles Handeln* im Fall von Religion nicht in gleicher Selbstverständlichkeit gegeben ist, wie das z.B. bei Medizinern, Juris-

20 | Zu den Bezügen zwischen Disziplin und Profession vgl. Stichweh (1994).

21 | Diese Aufgabe stellte z.B. für Julius Wellhausen, einem der Protagonisten bei der Etablierung moderner Bibelphilologie im 19. Jahrhundert, ein Problem dar, das ihn dazu bewog, von der theologischen Fakultät zur Orientalistik zu wechseln.

ten oder Lehrern der Fall ist. Wenn die Notwendigkeit von Religion nicht auf anthropologischer, sondern nur auf gesellschaftlicher Ebene behauptet werden kann – worauf Luhmann wiederholt hingewiesen hat –, dann stellt sich ein Bedarf in religiösen Angelegenheiten auf der Ebene von Individuen nicht ohne Weiteres ein. Jedenfalls können sich Menschen in der modernen Gesellschaft in religiöser Hinsicht weitaus leichter und ohne spürbare Konsequenzen indifferent verhalten, als das für ihre Gesundheit oder Integrität als Rechtssubjekt gilt. Folglich wird die Seelsorge zunehmend als ›Angebot‹ verstanden. Lässt sich jedoch unter modernen Bedingungen neben der physischen, psychischen und sozialen auch von einer religiösen Integrität einer Person sprechen, und kann diese optional sein und angeboten werden?

3) Erschwerend kommt hinzu, dass, falls überhaupt Pfarrerhandeln nachgefragt wird, die *Möglichkeit unterschiedlicher Bedarfsdefinitionen* besteht. Jedenfalls ist, und darauf kommt es mir an, diese Möglichkeit nicht *strukturell* ausgeschlossen, wie die Analyse einer weiteren Sequenz zeigt. Im Anschluss an den oben analysierten Interakt I 4 kommt das Verhältnis zwischen Vorstellungen über den Auftrag und den Erfahrungen in der Praxis zur Sprache. In diesem Zusammenhang wird folgendes Problem angeführt:

I 5: … ja. und wos noch aufeinanderprallt manchmal, <.> denk ich, sind so, <.> ja von zwei Richtungen. einerseits ähm also bei Amtshandlungen fällts ja, bei Trauungen auf. die Frage, inwieweit ist da Botschaft oder Verkündung überhaupt erwünscht. oder kann da Zugang finden. so wo ich eben oft auf der Position stehe, also ich habe was zu sagen, was durchaus auch anders ist als im Standesamt. und durchaus auch mehr als eine <.> ja selige Stimmung in der Kirche. und dass ich da manchmal das Gefühl hab, dass es bei den Traupaaren gar nicht mal so extrem auf Verwunderung stößt. aber bei den Eltern oder Verwandten. also bei der Festgesellschaft. das ist manchmal schon sehr gegensätzlich. und auf der anderen Seite dann <<holt tief Luft>> im Verhältnis zu manchen <.> ja ich machs an Kirchenvorstehern zum Teil fest, die sehr konservativ geprägt sind. und dann doch sehr erstaunt sind, dass ähm ja man so normal ist. weiß ich nicht. also dass man nicht immer die Bibel unterm Arm hat und <<lacht>> darüber spricht. also das sind so ganz gegensätzliche Anforderungsprofile. die mir da an einzelnen Leuten begegnen. wo ich ähm <.> ja dann erst im in der Reaktion drauf merk, dass meine Vorstellung da anders is. Also ich hab da auch noch kein ganz festes Bild. was ich so hinsetze. und sag, so muss das laufen. <2 sec.> das erstaunt auch viele. dass ich nicht komme und sage, also so und so wird das hier aussehen, sondern dass ich sage, erzähln sie. mal kucken.

In der vorausgehenden Sequenz I 4 wurde der Bereich der Amtshandlungen als ein Zusammenspiel von begleitender Seelsorge und Verkündigung dargestellt. Wie die Feinanalyse jedoch zeigen konnte, erweist sich

das Verhältnis beider Aufgabenbereiche als prekär und keinesfalls genau umrissen. In der nachfolgenden Sequenz führt der Sprecher Trauungen als ein Beispiel für Amtshandlungen an und stellt infrage, ob dabei »Botschaft oder Verkündigung überhaupt erwünscht« ist. Damit bestätigt sich die Hypothese, dass das vom Sprecher angestrebte Zusammenspiel von Amtshandlung und Verkündigung in der Praxis eher ein Gegenüber von Bedürfnis der Klienten und dem Verkündigungsauftrag des Pfarrers ist. Die Amtshandlung der Trauung wird als ein Beispiel dafür angeführt, »wos aufeinanderprallt manchmal«. Das Verb »aufeinanderprallen« ist ein vergleichsweise drastischer Ausdruck für das Spannungsverhältnis. Erwartungen des Klienten und das Professionsverständnis des Pfarrers sind also keineswegs von vornherein kongruent. Die beiden verwendeten Verben »erwünscht sein« und »einen Zugang finden« drücken erneut die Problematik im Professionsverständnis des Pfarrers aus. »Erwünscht sein« geht vom Bedürfnis der Klienten aus und entspricht dem in der Sequenz I 5 benutzten Verb »nachfragen«; »einen Zugang finden« bestätigt das oben rekonstruierte Modell, demzufolge religiöse Bedürfnisse und die emotionale Disposition des Klienten zum Ausgangspunkt genommen werden, von dem aus dann der Verkündigungsauftrag wahrgenommen werden kann. Dieser Zusammenhang wird aber jetzt in seiner Selbstverständlichkeit bestritten. »Einen Zugang zu finden« bedeutet, etwas zu thematisieren, was vom Klienten nicht unbedingt intendiert ist. Gerade dieses Strukturmoment unterschiedlicher Erwartungen im Verhältnis Pfarrer/Klient macht es schwierig, ein ›Arbeitsbündnis‹ einzugehen. Die Phrase »auf der Position stehen« verdeutlicht noch einmal, dass es sich beim Verhältnis Pfarrer/Klient um konfligierende, nicht ohne Weiteres komplementäre Haltungen mit verschiedenen Erwartungen handeln kann. Der Sprecher expliziert seine eigene Position im Folgenden dahingehend, dass er »was zu sagen« hat, das sich sowohl von säkularen Handlungen auf dem Standesamt als auch von einer »seligen Stimmung in der Kirche« unterscheidet. Der Ausdruck »selige Stimmung in der Kirche« verweist auf die bereits oben vom Sprecher als diffus unterstellte Religiosität, die sich etwa in dem Bedürfnis nach einem religiösen Ritual äußert. Mit beiden Abgrenzungen soll das Professionsverständnis konturiert werden, demzufolge das Pfarramt neben der ›Priesterfunktion‹ auch eine ›prophetische Funktion‹ umfasst. Zugleich wird aber deutlich, dass das eigene Professionsverständnis nicht immer kongruent mit den Erwartungen der Klientel ist. Im Folgenden nimmt der Sprecher die direkten Klienten – in diesem Falle die Traupaare – vom Problem inkongruenter Erwartungshaltungen aus und bezieht es stattdessen auf andere, an der Amtshandlung ebenfalls teilnehmende Personen, auf die »Festgesellschaft«. Damit schließt er implizit aus, dass die direkten Klienten von einer anderen als einer religiösen Motivlage geleitet sein können. Die unterstellte religiöse Motivlage mag noch so diffus sein; jedenfalls wird sie als anschlussfähig erachtet für professionelles Handeln im Sinne der Wahrnehmung des Seelsorge und Verkündigungsauftrags.

Das Fallbeispiel zeigt, dass eine Amtshandlung – etwa eine Taufe, eine Trauung oder eine Beerdigung – von Klienten in Anspruch genommen werden kann, weil sie Konventionen bzw. Erwartungen des sozialen Umfelds entsprechen, weil die Klienten den gegebenen Anlass in einem feierlichen Rahmen begehen wollen oder das religiöse Bedürfnis haben, Statuspassagen rituell zu begehen. Im Falle dieser Motivlagen ist nur die Priesterfunktion des Pfarrers erwünscht. Der Pfarrer hingegen will – jedenfalls, wenn er seinen Beruf als eine Profession versteht – seine Aufgabe nicht auf eine rituelle Dienstleistung reduziert sehen. Deshalb nimmt er einen »Kontakt« – etwa in Gesprächen vor und nach solchen Amtshandlungen – zum Anlass, seinen Verkündigungsauftrag wahrzunehmen. Dies tut er möglicherweise aber, ohne als professioneller Akteur gefragt zu sein. Der Pfarrer sieht sich in den Amtshandlungen mit der Frage konfrontiert, »inwieweit da Botschaft oder Verkündigung überhaupt erwünscht ist«. Hierin besteht der entscheidende Unterschied etwa zur Therapie, die nur auf der Grundlage eines Arbeitsbündnisses zwischen Therapeut und Klient zustande kommt, worauf Ulrich Oevermann (1996) hinweist. Im Falle der Therapie begibt sich der Klient *freiwillig* in eine von beiden Seiten *gleich definierte* Beziehung. Der Klient weiß, dass er hilfsbedürftig ist und legt dieses Wissen als Motiv zugrunde, das Arbeitsbündnis zu schließen. Er tut das in der Hoffnung, dass er mit der kompetenten Hilfe des Therapeuten sein Problem lösen kann. Im Verhältnis Pfarrer/Klient macht es dagegen das Strukturmoment möglicher unterschiedlicher Erwartungen schwierig, ein Arbeitsbündnis herzustellen.

Ob und wie sich das Pfarrerhandeln und die Theologie als die Reflexion des Religionssystems auf die geschilderten Problemlagen einzustellen vermögen, lässt sich derzeit noch nicht recht absehen. Möglicherweise führen die analysierten Schwierigkeiten zu einer gewollten und aktiven Deprofessionalisierung. Ein Versuch des Religionssystems insgesamt, die geschilderten Probleme, wenn nicht zu lösen, so doch zu kompensieren, besteht darin, mehr und mehr auf ›Sozialreligion‹ umzustellen (vgl. Fürstenberg 1999). Das führt mich zum zweiten Problemkomplex der Kirchenorganisation, nämlich zu Schwierigkeiten, die Leistungsreferenz von Religion für die Funktionskontexte von Gesundheit und sozialer Hilfe[22] durch diakonisches bzw. karitatives Handeln zu bedienen.

22 | Zur sozialen Hilfe als einem (möglichen) Funktionssystem der Gesellschaft vgl. Baecker (1994).

c) Diakonisches Handeln als Brückenprinzip zwischen Religion und den Funktionskontexten von Gesundheit und sozialer Hilfe[23]

(1) Der Diskussionskontext

Im Zuge der seit den 1990er Jahren erfolgenden politischen Auseinandersetzungen um die Reform oder Transformation des Sozialstaates sind auch die kirchlichen Wohlfahrtsverbände genötigt, ihren Standort und ihre Funktion in den Bereichen Gesundheit und sozialer Hilfe neu zu bedenken. Fasst man die Diskussion um die Frage zusammen, welche Aufgaben ihnen in Zukunft zukommen sollen, lassen sich drei Typen von Antworten unterscheiden:

- *Beibehaltung* der Grundversorgung in sämtlichen Bereichen der Funktionskontexte von sozialer Hilfe und Gesundheit
- *Konzentration* auf ausgewählte Schwerpunkte; dies entweder im Sinne der Kompensation von Defiziten in den Bereichen von Gesundheit und sozialer Hilfe oder im Sinne der Beschränkung auf ein spezifisches, programmorientiertes Angebot
- *Innovation* in besonderen Arbeitsfeldern auf der Grundlage einer spezifischen, von Kriterien der christlichen Religion geleiteten Programmatik

Während der erste Antworttypus den historischen Bedingungen verpflichtet ist, denen sich die besondere Stellung der kirchlichen Wohlfahrtsverbände beim Aufbau des bundesdeutschen Systems sozialer Hilfe verdankt[24], stellen die beiden anderen Antworttypen eher auf die Frage ab, worin die *Spezifika* kirchlicher Angebote im Bereich sozialer Dienstleistungen bestehen können – und zwar angesichts der zunehmenden Marktförmigkeit des Sozial- und Gesundheitswesens *im Unterschied* zu Angeboten von Einrichtungen in anderer Trägerschaft. Die folgenden Überlegungen setzen bei dieser Thematik an.

Die Frage nach den Besonderheiten, nach dem ›Proprium‹ kirchlicher Wohlfahrtsverbände beschäftigt seit geraumer Zeit auch zahlreiche Leiter sowie Programmreferenten von Einrichtungen des *Diakonischen Werkes* und des *Caritasverbandes*. Manche sehen ein großes Defizit darin, die Ziele ihrer Einrichtungen angesichts der politischen und ökonomischen Entwicklung in Bezug auf die Funktionskontexte von Gesundheit und sozialer Hilfe zu überdenken. Als Beispiel gebe ich zwei Einschätzungen wieder – die eine aus dem Bereich des *Diakonischen Werkes*, die andere aus einer Einrichtung des *Caritasverbandes*. Der ehemalige Leiter der *von*

23 | Der folgende Abschnitt stellt die leicht überarbeitete Fassung eines Artikels über kirchliche Wohlfahrtsverbände dar (vgl. Krech 2000).

24 | Zu den historischen Bedingungen siehe z.B. Teppe (1983: 269ff.) und Wischnath (1998).

Bodelschwinghschen Anstalten Bethel (seit 2009 *von Bodelschwinghsche Stiftungen Bethel*) in Bielefeld, Johannes Busch, schreibt:

»Der politische Trend, mehr Marktmechanismen in das Sozial- und Gesundheitswesen einzuführen, ist unverkennbar, und wir treten mehr oder weniger reflektiert mit ein in den Konkurrenzkampf um das preisgünstigste Heim oder Krankenhaus [...] Die fachlich-wissenschaftlichen Entwicklungen, z.B. auf medizinischem, pädagogischem oder therapeutischem Gebiet[,] machen wir nahezu unbesehen mit; wir kommen gar nicht nach, sie von unseren diakonischen Zielen her zu reflektieren und zu profilieren« (Busch 1990: 86-105).

In einem ähnlichen Tenor ist die Formulierung der Generaloberin der *Waldbreitbacher Franziskanerinnen,* Basina M. Kloos, gehalten:

»Wir hatten Erfolge, und dennoch mußten wir feststellen, daß wir wesentliche Erkenntnisse für eine zeitgemäße Unternehmensführung nicht ausreichend berücksichtigt haben. Eine Analyse, die auf unseren Wunsch hin durchgeführt wurde, zeigte uns genau die Schwachstellen auf, die für verwaltete Krankenhäuser typisch sind[,] und brachte uns die Rückmeldung, daß wir auch unzufriedene Mitarbeiter haben. Zum ersten Mal wurde uns bewußt, daß wir außer Zielvorgaben keine konkrete Unternehmensphilosophie haben. Als Ordensgemeinschaft mit vielen eigenen Krankenhäusern haben wir angesichts der Erkenntnis, daß der Säkularisierungsprozeß auch vor den Toren unserer Krankenhäuser nicht haltmacht, uns außerdem die Frage gestellt: Was müssen wir tun, um unseren Auftrag im kirchlichen Krankenhaus glaubwürdig erfüllen zu können? Wir haben erkannt, daß ein Krankenhaus nicht verwaltet, sondern geführt werden muß. Wir haben ›ja‹ gesagt zum modernen Krankenhaus mit einer Hochleistungsmedizin, das medizinisch, pflegerisch, technisch und administrativ gut ausgestattet ist. Das allein reicht nicht. Auch eine klare Organisationsstruktur mit Stellenbeschreibungen für alle Mitarbeiter spricht noch nicht für eine gute Führung. Wir kamen in der Leitung zu der Fragestellung, daß diese Kriterien zwar für gutfunktionierende Betriebe sprechen, aber für den kranken Menschen und den Mitarbeiter das ›Proprium‹ des christlichen Krankenhauses unklar, verschwommen und auch gar nicht erkennbar ist« (Kloos 1989: 802).

Auch sozialwissenschaftliche Forschungen stellen fest, dass die Formulierung und vor allem die Umsetzung trägerspezifischer Zielsetzungen im Bereich kirchlich getragener Einrichtungen problematisch ist; so lautet beispielsweise das Resultat einer von der *Robert-Bosch-Stiftung* geförderten Studie über freigemeinnützige Krankenhäuser.[25]

Trotz der eindeutig benannten Probleme, wie sie in den wiedergegebenen Einschätzungen der Praktiker zum Ausdruck kommen, und vielleicht nicht zuletzt wegen ihres Schwierigkeitsgrades konzentrieren sich sozialwissenschaftliche Forschungen auf die *unternehmerischen,* insbesonde-

25 | Vgl. Rausch (1984) und resümierend ders. (1988: 87-133).

re auf die *administrativen und betriebswirtschaftlichen Rahmenbedingungen* von Einrichtungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände. Die Stichworte lauten hier: Unternehmenspolitik, Management, Qualitätssicherung und Controlling.[26] Eingehendere Analysen, auf welche Weise sich eine religiöse Programmatik mit Methoden der Prävention, Therapie und Pflege vermitteln lassen und welchen Schwierigkeiten eine Vermittlung ausgesetzt ist, stehen bis *dato* noch aus. Was aber bedeutet das am Anfang dieses Kapitels angeführte Brückenprinzip der Kirchenorganisation, zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Funktionskontexten – im Falle diakonischen Handelns: derjenigen von Gesundheit und sozialer Hilfe – zu vermitteln, für die kirchlichen Wohlfahrtsverbände?

(2) Kirche und Diakonie

Diakonisches Handeln nach heutigem Verständnis hat sich erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts formiert. Vor allem unter dem Einfluss der Erweckungsbewegung entstanden neben den verfassten Kirchen freie Initiativen und Einrichtungen. Der Rechtsform nach sind das *Diakonische Werk* und der *Caritasverband* auch heute freie Wohlfahrtsverbände, deren rechtlich und finanziell selbständige Mitglieder mit den verfassten Kirchen zumeist nur in einer losen Verbindung stehen. Allerdings hat sich – zumindest in den Kirchen – die Auffassung etabliert, dass die Wohlfahrtsverbände eine ihrer ›Wesens- und Lebensäußerungen‹ darstellen, wie es beispielsweise im Artikel 15 der 1948 formulierten Grundordnung der *Evangelischen Kirche in Deutschland* heißt.[27] In soziologischer Perspektive lässt sich somit diakonisches Handeln als Versuch verstehen, die religiöse Primärfunktion mit der Leistung (im Sinne einer Sekundärfunktion) des Religionssystems zu vermitteln (vgl. Luhmann 1977: 54ff.).

Verstehen sich aber auch umgekehrt die Einrichtungen des *Diakonischen Werks* und des *Caritasverbands* als *kirchliche* Organisationen? Unabhängig von rechtlichen und finanziellen Fragen ist jedenfalls ein christlicher Bezug in den Statuten der kirchlichen Wohlfahrtsverbände enthalten. Als Beispiel gebe ich den ersten Passus der Statuten des *Diakonisches Werkes* wieder. Dort heißt es:

> »Die Diakonie kümmert sich um Menschen in Not und sozial ungerechten Verhältnissen. Sie versucht auch, die Ursachen dieser Notlagen zu beheben. Sie tut dies als Teil der Kirche, die den Auftrag hat, Gottes Liebe zur Welt in Jesus Christus allen Menschen zu bezeugen.«[28]

---

26 | Vgl. etwa Rückert (1990); Drude/Kahle/Korte (1991); Jäger (1990 und 1992); Korte (1992); Kahle (1996); Lohmann (1997).

27 | Zum Verhältnis von verbandlicher Diakonie bzw. Caritas und verfasster Kirche siehe Gabriel (1990), Voß (1990) sowie die Beiträge in Evangelisch-Lutherisches Diakoniewerk Neuendettelsau (1995). Zur theologischen Interpretation der Diakonie auf systemtheoretischer Grundlage vgl. Starnitzke (1996).

28 | http://www.diakonie.de/wir/selbstdarstellung.htm vom 01.04.1999.

Dieser Passus evoziert die Frage, welchem Funktionsprimat sich die kirchlichen Wohlfahrtsverbände unterstellen. Die Abfolge der drei Aussagen legt zunächst die Vermutung nahe, dass sie dem Funktionsprimaten von Gesundheit und sozialer Hilfe unterliegen und sich folglich lediglich leistungsförmig auf Religion beziehen. Die Charakterisierung des *Diakonischen Werkes* als »Teil der Kirche« lässt jedoch nur die Deutung zu, dass es sich dem religiösen Funktionsprimat zuordnet. Die kirchlichen Wohlfahrtsverbände sind demnach – jedenfalls programmatisch – als diejenigen Instanzen innerhalb der Kirchenorganisation zu verstehen, die für die Leistungsreferenz des Religionssystems auf die Bereiche von Gesundheit und sozialer Hilfe zuständig sind.

Angesichts dieser programmatischen Aussagen kann die Besonderheit von diakonischen Dienstleistungseinrichtungen in der Aufgabe gesehen werden, zwischen den Funktionskontexten von Gesundheit sowie sozialer Hilfe und dem Bereich der christlichen Religion zu vermitteln (und *vice versa*). Kirchliche Wohlfahrtsverbände gehören einerseits, was den Funktionsprimat angeht, den Systemen von Gesundheit und sozialer Hilfe an. Andererseits verstehen sie sich ihrem Auftrag gemäß als ein Teil der christlichen Kirchen und weisen insofern auch Bezüge zum gesellschaftlichen Bereich der Religion auf. Die theologische Sozialethik sieht in den diakonischen Einrichtungen denjenigen Teil der Kirche als der organisierten Sozialform des Christentums, in dem das implizite ekklesiologische Kriterium des solidarischen Hilfehandelns vorzugsweise zur Geltung kommt.

Vor dem Hintergrund dieser organisationssoziologischen Überlegungen haben wir es mit den Problemen der Polykontexturalität (vgl. Schimank 2007: 123ff.) und der Vermittlung unterschiedlicher Handlungsrationalitäten zu tun. Die Klärung der Frage, wie die Integration der – häufig konfligierenden – Rationalitäten von Organisations- und Professionshandeln einerseits und religiöser Programmatik andererseits ermöglicht werden kann, ist gegenwärtig noch weitgehend unbewältigt und stellt in Bezug auf die Frage nach der Zukunft der kirchlichen Wohlfahrtsverbände meines Erachtens eine der größten Herausforderungen dar. Jedenfalls liegt in der Stellung kirchlicher Wohlfahrtsverbände zwischen dem Sozial- und Gesundheitswesen einerseits und dem Religionssystem andererseits zugleich ihr Problem und ihre Chance.

Ihr Problem besteht darin, dass sie nicht nur – wie andere soziale Dienstleistungsorganisationen – zwischen den Funktionsprimaten von Gesundheit (in physischer, psychischer und sozialer Hinsicht) und sozialer Hilfe und anderen Funktionskontexten – unter sozialstaatlichen Rahmenbedingungen dem der Politik, derzeit und zunehmend vor allem dem der Wirtschaft – zu vermitteln hat; dies allein ist schon eine sehr komplexe Aufgabe. Darüber hinaus haben sie – als Einrichtungen mit kirchlicher Bindung – die verschiedenen Funktionskontexte mit dem Bereich der Religion in Beziehung zu setzen. Aufgrund der Zwischenstellung müssen sich diakonische Einrichtungen nach zwei Seiten hin legitimieren:

nach der Seite der Systeme von Gesundheit und sozialer Hilfe sowie nach der Seite der Kirchenorganisation mit eigenen theologischen Programmen. Die Aufgabe der Vermittlung zwischen den Systemen von Gesundheit und sozialer Hilfe einerseits und dem Religionssystem andererseits wird noch dadurch erschwert, dass in den Einrichtungen der kirchlichen Wohlfahrtsverbände eine theologische Programmatik in der Regel nur in Form von Statuten existiert und bislang keine Konzepte darüber entwickelt worden sind, wie sie auf die konkreten Handlungsabläufe, Entscheidungsstrukturen und therapeutischen sowie pflegerischen Methoden der einzelnen Einrichtungen zu beziehen ist.

Die Chance der Position diakonischer Organisationen an der Nahtstelle zwischen Gesundheit sowie sozialer Hilfe hier und Religion da besteht darin, angesichts des zunehmend marktförmigen Wettbewerbs ein eigenes Angebotsprofil zu entwickeln, das sich von anderen Anbietern unterscheidet. Um diese Chance zu nutzen, muss zunächst das tatsächliche Verhältnis von organisatorischer Programmatik auf christlicher Grundlage und professionellen Methoden in den unterschiedlichen Feldern diakonischen Handelns erfasst und analysiert werden. In diesem Zusammenhang seien die Ergebnisse von zwei exemplarischen Untersuchungen skizziert.

(3) Zwei Untersuchungsbeispiele

Zwischen 1986 und 1994 wurde ein interdisziplinäres Forschungsprojekt mit dem Titel »Naturwissenschaftliche Medizin und christliches Krankenhaus« durchgeführt. Die zentrale Aufgabe der Untersuchung bestand darin zu prüfen, »wie im hochtechnisierten Krankenhaus heute christliche Orientierungen zum Zuge kommen« (Scharffenorth/Müller 1990: 19). Dabei standen nicht die Grenzsituationen medizinischer Praxis im Vordergrund, wie sie innerhalb der medizinischen Ethik thematisiert werden, sondern ausdrücklich der klinische Alltag.

Im Ergebnis wurde zunächst eine Spannung festgestellt, die zwischen dem Programm eines christlichen Krankenhauses und dessen Realisierung besteht. Sie macht sich an den zu unterscheidenden Begriffen »diakonischer Grundsatz« und professionsspezifische »Selbstverpflichtung« fest (ebd.: 402). Ein weiteres Ergebnis der Studie besteht in der Einsicht, dass sich die Spannung zwischen den medizinisch-technischen und den ökonomischen Ansprüchen einerseits und dem theologischen Programm andererseits nicht auflösen lässt, dass aber zwischen ihnen vermittelt werden muss. Die Vermittlungsaufgabe wird allerdings gerade dadurch erschwert, dass das Proprium eines christlichen Krankenhauses zwar ins Gespräch gebracht, aber nicht präzisiert wird und auf der symbolisch-semantischen Ebene verbleibt.

»In der Debatte um die Strukturreformen des Gesundheitswesens haben sich die Trägerverbände kirchlicher Krankenhäuser nachdrücklich auf das ›Proprium‹ berufen, ohne dies aber für den Dialog mit anderen Trägern oder gesetzgebenden

Instanzen inhaltlich zu erläutern. Darin äußerte sich Unsicherheit gegenüber den zur Diskussion stehenden Problemen« (ebd.).

Aufgrund dieses Befundes wird eine dringende Aufgabe darin gesehen, nach Möglichkeiten einer Vermittlung zwischen theologischer Programmatik und therapeutischen sowie pflegerischen Methoden zu suchen.

»Die Frage nach dem Proprium kirchlicher Krankenhäuser mündet also in die Frage an die Träger und Leitungsorgane, welche Arbeitsformen, Instrumente und Leitungsmodelle heute nötig sind, um in den Spannungen und Konflikten der Krankenhausarbeit zusammen mit den am Krankenbett tätigen Ärzten und Pflegenden Richtlinien des gemeinsamen Handelns zu erarbeiten und durchzuhalten« (ebd.: 407).

In Bezug auf die Frage, welche Spielräume Träger und Leitungen kirchlicher Krankenhäuser haben, um die trägerspezifischen diakonischen Ziele zu erfüllen, zeigt die Analyse, dass »die Qualität der Arbeit weithin von der menschlichen Zuwendung und dem Gespräch mit den Patienten abhängt, das heißt von Arbeitsinhalten, die der diakonische Auftrag umfasst« (ebd.: 408). Als Fazit hält die Studie fest: Statt nur auf medizinisch-technische und gesellschaftliche Entwicklungen zu reagieren, »sollten die eigenen Beiträge zu diesem gesellschaftlichen Aufgabenbereich [...] profiliert werden« (ebd.: 415).

Als zweites Beispiel führe ich eine empirische Untersuchung über psychologische Beratungsstellen in diakonischer Trägerschaft an (vgl. von Schubert et al. 1998). In diesem Projekt wurden nicht nur die *Schwierigkeiten bei der Umsetzung* trägerspezifischer Zielsetzungen deutlich, sondern sogar *grundsätzliche Konflikte* zwischen einer diakonisch-theologischen Programmatik und der Eigenlogik des Professionshandelns der Berater und Therapeuten aufgezeigt. Die Berater ringen mit der Spannung zwischen der theologischen Programmatik des Trägers, dem Verständnis der eigenen Berufsrolle sowie den Erwartungen der Klienten und nehmen die organisatorische Programmatik aufgrund ihrer Diffusität häufig nur als Irritation wahr.

(4) Vermittlungsmöglichkeiten zwischen religiöser Programmatik und organisatorischen sowie professionellen Handlungslogiken

Wie diese beiden und ähnliche Untersuchungen zeigen, wird die Frage nach der Vermittlung zwischen einer religiös-theologischen Programmatik und Methoden auf der operationalen Ebene in Leitungsgremien und einzelnen Professionsbereichen (Ärzte, Pflegepersonal, Psychologen und Sozialarbeiter) durchaus gestellt und dialogisch zu beantworten versucht. Künftige Forschungen müssen hier ansetzen, um Schwierigkeiten, aber auch Möglichkeiten der Vermittlungsleistung zwischen einer christlich-

religiösen Programmatik und medizinischen sowie pflegerischen Praxis zu eruieren.

An Vermittlungsmöglichkeiten zwischen einer religiös-theologischen Programmatik und den Handlungsabläufen in Einrichtungen der kirchlichen Wohlfahrtsverbände lassen sich prinzipiell folgende Bereiche unterscheiden:

- die Finanzierungsstrukturen diakonischer Einrichtungen als Nonprofit-Organisationen; hier ist insbesondere die Förderung kirchlicher Wohlfahrtsverbände und deren Einrichtungen durch Kirchensteuern und Spenden aus dem kirchlichen Raum zu nennen
- die Zusammenarbeit mit Kirchengemeinden und funktionalen Diensten der Kirchen, im Einzelnen kommen folgende Vermittlungsebenen in Betracht:
  - Mobilisierung von ehrenamtlichen Ressourcen[29]
  - Zusammenarbeit zwischen diakonischen Einrichtungen und professioneller Arbeit in den Kirchengemeinden (stationär und ambulant; psychosoziale Nachbehandlung)
  - Zusammenarbeit zwischen diakonischen Einrichtungen und Kirchengemeinden bei der Wiedereingliederung von Patienten bzw. Klienten in ihren lebensweltlichen Kontext[30]
- die Motivation des Personals: Stärkung des commitments gegenüber der Organisation und ihren Zielen sowie der Einsatzbereitschaft durch eine christliche Überzeugung
- die von christlichen Maßstäben geleitete Koordination der unterschiedlichen Funktionskontexte von Gesundheit (unterteilt in Prävention, Therapie und Pflege), Wirtschaft, Administration und Religion im Bereich einer Organisation (in den Termini der Qualitätssicherung: Verbesserung der ›Strukturqualität‹)
- die Therapieformen der Wiederherstellung und Methoden zur Erhaltung bzw. Förderung der physischen, psychischen und sozialen Integrität von Personen

Während die ersten drei Punkte bei Fragen der *Organisationsstruktur* ansetzen, beziehen sich die zuletzt genannten beiden Optionen auf die *Professionen*, die innerhalb diakonischer Einrichtungen tätig sind. Alle genannten Bereichen ließen sich in Angriff nehmen. Allerdings scheinen mir die Themen mit der gegenwärtig größten Herausforderung und dem

29 | Vgl. Bauer-Tornack (1992), Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche von Westfalen (1994) und Bühler (1995). Für einzelne Bereiche ehrenamtlichen Engagements siehe Wohlfarth (1995), Funk (1998) und Stork (1997).

30 | Zu den beiden zuletzt genannten Vermittlungsebenen vgl. Gert Schneider (1988), Kramer (1990) und Grote (1993). Zum Kontakt zwischen Krankenhaus und Kirchengemeinden siehe Seguin (1983), Hintzen (1990) und Städtler-Mach (1993: 126ff. und 154f.); zum Fall der Telefonseelsorge vgl. von Brachel (1988).

größten Innovationspotential für kirchliche Wohlfahrtsverbände die beiden zuletzt genannten zu sein. Damit ist die Frage verbunden, wie sich theologische Programme und deren anthropologische und weltanschauliche Implikationen mit den professionellen Methoden (in den Bereichen der Prävention, der Therapie und der Pflege) vermitteln lassen. Hier anzusetzen bedeutet, den Professionen die Funktion von Steuerungszentren religiöser Programmatik zukommen zu lassen. Das ist allerdings alles andere als unproblematisch.[31] Um die Problemdimension anzudeuten, sei in aller Kürze auf Schwierigkeiten zwischen Organisations- und Professionshandeln eingegangen, wie sie auch aus anderen Bereichen bekannt sind.

(5) Strukturkonflikte zwischen Organisations- und Professionshandeln

Die Schwierigkeiten einer Vermittlung von Organisations- und Professionshandeln gründen in der Verschiedenheit der beiden Handlungstypen. Wie oben ausgeführt, besteht ein wesentliches Merkmal professioneller Arbeit darin, sich auf Individuen in konkreten Situationen zu beziehen. Dagegen betrifft Organisationshandeln formale Tätigkeiten; es muss zwangsläufig unpersönlich sein, um einen reibungslosen Ablauf zu gewährleisten. Ein großes Konfliktpotential zwischen Professions- und Organisationshandeln besteht darin, dass die Organisation von einem professionellen Akteur erwartet, dass er sich nach ihren Normen – und das heißt eben: nach den Normen der Unpersönlichkeit – verhält, während er selbst in seinem professionellen Handeln, in den Interaktionen, ebenso als Person gefordert ist und auf die Unterschiede der je individuellen Situationen und Beziehungen Rücksicht nehmen muss. In der Folge entsteht nicht selten eine gewisse Feindseligkeit gegen die Verfahrensweisen der Organisation, die als zu unpersönlich empfunden werden (vgl. Gouldner 1965: 418 und Merton 1964: 204f.). Dieser Konflikt ist also nicht *per se* der bürokratischen Organisation inhärent, sondern entsteht erst durch die Konfrontation gegenläufiger Anforderungen von Organisations und Professionshandeln. Der Konflikt zwischen unpersönlichen Vorgaben und Zwang zum persönlichen Verhalten wird erst in der professionellen interaktionellen Praxis manifest. Die ältere Organisationssoziologie beschreibt die Lösung solcher Konflikte dadurch, dass zwischen einem formalen und einem informellen Sektor der Organisation unterschieden wird. Aufgrund neuerer professionssoziologischer Untersuchungen liegt es jedoch näher, den Konflikt in unterschiedlichen Handlungsanforderungen zu verorten. Formales Handeln vollzieht sich auf der Ebene der Organisation, professionelles Handeln dagegen auf der Ebene der Interaktion. Interaktions und Organisationshandeln müssen zwar auf diese Weise voneinander unterschieden werden, sind aber aufeinander angewiesen. Für die Organisa-

31 | Zu den Schwierigkeiten von Professionshandeln in diakonischen Einrichtungen siehe Ziebertz (1993).

tion sind Verstöße gegen die Normen auf interaktioneller Ebene »unter Umständen geradezu Bedingung des von der Organisation ebenfalls gesuchten Interaktionserfolgs« (Luhmann 1972: 270). Umgekehrt stellt die Organisation bestimmte formale Rahmenbedingungen zur Verfügung, ohne die in sich labile Interaktionen nicht wiederholt und auf Dauer gestellt werden könnten.

(6) Vermittlungsmöglichkeiten zwischen religiösem Programm und professionellen Methoden

Hinsichtlich der Vermittlungsmöglichkeiten von organisatorischer Programmatik auf christlicher Grundlage und Professionshandeln lässt sich idealtypisch ein Spektrum entfalten, dessen Pole die unmittelbare Kongruenz einerseits und die völlige Indifferenz von Programmatik und professionellen Methoden andererseits bilden. Dazwischen liegt der Bereich, innerhalb dessen sich mehrdimensionale und integrale Therapieformen und gesundheitserhaltende bzw. fördernde Methoden entwickeln lassen, welche die Dimensionen von therapeutischem Heilen und religiösem Heil unterscheiden, aber zugleich aufeinander beziehen.

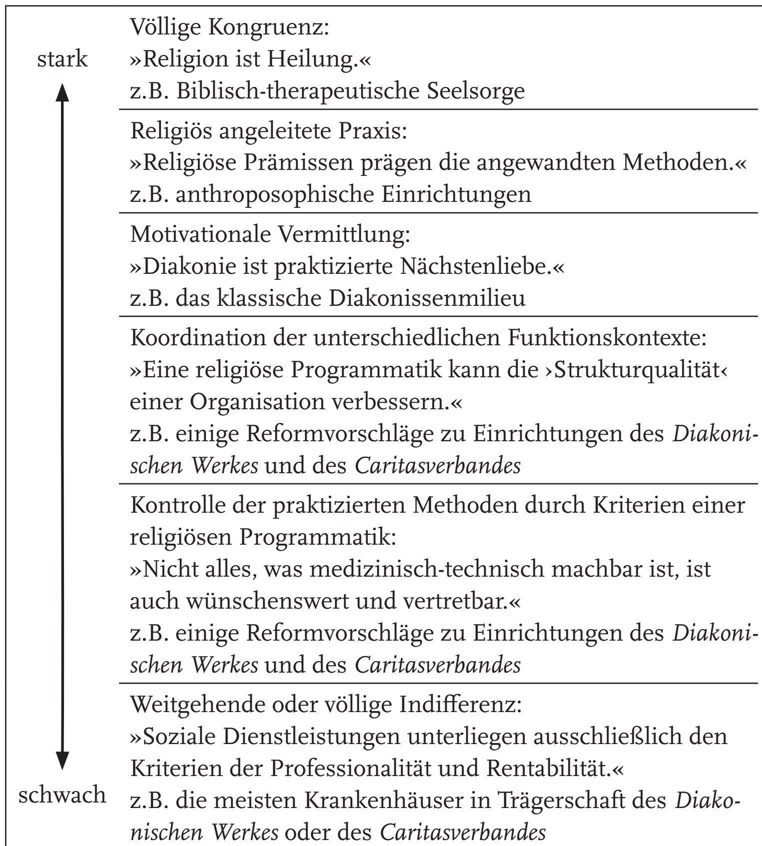
Bei den möglichen Relationen zwischen therapeutischer, pflegerischer sowie beratender Praxis einerseits und religiöser Programmatik andererseits lassen sich die in Abbildung 2 dargestellten Beziehungsgrade typologisch unterscheiden.

Ansätze, die eine völlige Kongruenz von religiöser Programmatik und professionellen Methoden für möglich halten, begehen den – jedenfalls unter modernen Bedingungen bestehenden – Kategorienfehler, (religiöses) Heil mit (therapeutischer) Heilung zu verwechseln. Folglich können sie auch nicht den Anforderungen der therapeutischen Professionen genügen; dies zeigen etwa die ›Methoden‹ einer ›biblischen Therapie‹ (vgl. Betz 1991) oder einer ›therapeutischen Seelsorge‹[32]. Interessanter, weil praktikabler, scheint dagegen eine von religiösen Vorstellungen angeleitete therapeutische und pflegerische Praxis zu sein, wie sie beispielsweise in anthroposophischen Einrichtungen zu beobachten ist.[33] Allerdings verfügt die christliche Religion – soweit ich sehe – über keine vergleichbaren direkten Anschlussmöglichkeiten und analogen Übersetzungsmöglichkeiten zur therapeutischen Praxis, um spezifische Methoden zu entwickeln. Für eine motivationale Vermittlung geben diejenigen diakonischen Einrichtungen ein Beispiel ab, die vom klassischen Diakonissenmilieu getragen sind (vgl. Streeck 1993). Dieses Milieu ist jedoch vor allem von historischer Bedeutung und seine Repristination möglicherweise wünschenswert, aber wegen der zunehmenden Entkonfessionalisierung der

32 | Vgl. etwa Nagel (1979). Zur Kritik der therapeutischen Seelsorge siehe Stollberg (1969). Einen Grenzfall stellen die Therapieformen der Anonymen Alkoholiker dar; siehe hierzu Mack (1991).

33 | Vgl. für den Fall anthroposophischer Krankenhäuser Schürholz (1988) und Möller (1993).

Abbildung 2: Typen des Verhältnisses zwischen religiösem Programm und professionellen Methoden



Quelle: Eigene Darstellung

Mitarbeiterschaft wenig wahrscheinlich.[34] Negatives Beispiel für die Frage nach Vermittlungsmöglichkeiten zwischen einer religiösen Programmatik einerseits und den organisatorischen und professionellen Handlungslogiken andererseits sind derzeit viele diakonische Einrichtungen,

34 | Vgl. als Beispiel das *Evangelische Johanneswerk*. Laut Auskunft seines Leiters waren dort »1960 von rund 1500 Beschäftigten 332 Diakonissen und 270 Diakone. 1972 war jedoch bei 2000 Beschäftigten der Anteil der Diakonissen und Diakone auf zehn Prozent zurückgegangen. Heute sind von den rund 6000 Beschäftigten acht Diakonissen und 23 Diakoninnen und Diakone. Eine evangelische Prägung versteht sich von der Entwicklung in der Mitarbeiterschaft der Diakonie her keineswegs mehr von selbst« (Krolzik 1998a: 8). Hinsichtlich der Motive und Identität von Mitarbeitern in diakonischen Einrichtungen vgl. Nachbauer (1990) und Pompey (1992); zu den Arbeitsbeziehungen siehe Beyer/Fischer/Nutzinger (1990) und Beyer/Nutzinger (1991).

vor allem aber die Krankenhäuser in diakonischer Trägerschaft.[35] Von besonderem Interesse für die Zukunft kirchlicher Wohlfahrtsverbände scheinen mir hingegen die beiden Vermittlungsoptionen zu sein, die auf die Koordination der unterschiedlichen Funktionskontexte oder auf die Kontrolle der praktizierten Methoden durch Kriterien einer religiösen Programmatik abstellen. Versuche kirchlicher Einrichtungen und Verbände zur Entwicklung spezifischer ›Leitbilder‹ und Kriterien der Qualitätssicherung müssen hier ansetzen, um ein eigenes Profil als Vermittlungsinstanz zwischen christlicher Programmatik und den Anforderungen der Bereiche von Gesundheit und sozialer Hilfe zu entwickeln. Nur auf diese Weise wird es diakonischem Handeln gelingen, als Teil der Kirche die Leistungsreferenz des Religionssystems für die Funktionskontexte von Gesundheit und sozialer Hilfe zu bedienen. Ob dies jedoch das Anliegen der kirchlichen Wohlfahrtsverbände ist oder bleibt, lässt sich derzeit, angesichts der noch laufenden Diskussionen um künftige ›Leitbilder‹ diakonischen Handelns, nicht absehen. Erschwerend kommt hinzu, dass entsprechende Leitbilder die Gefahr bloßer Absichtserklärungen bergen und kaum in der Lage sind, als *handlungssteuerndes* Programm diakonischer Einrichtungen zu fungieren.[36]

Die vorangegangenen Abschnitte haben Schwierigkeiten der Kirchenorganisation aufgezeigt, die Leistungsreferenz für Personen und andere gesellschaftliche Funktionskontexte – am Beispiel diakonischen bzw. karitativen Handelns für die Bereiche von Gesundheit und sozialer Hilfe – zu erfüllen. Auf gesellschaftsstrukturelle Konsequenzen aus diesem Sachverhalt werde ich im nächsten Kapitel eingehen. Was die Fremdreferenz von Religion auf *personale Problemlagen* angeht, stellt sich *in sozialstruktureller Hinsicht* die Frage, ob unter den Bedingungen der modernen Gesellschaftsstruktur andere Sozialformen diese Funktion erfolgreicher erfüllen können, als es die Kirchenorganisation mit dem für diese Zwecke ausgebildeten Pfarrerhandeln vermag. In diesem Zusammenhang wende ich mich der religiösen Gruppe zu.

2 Die religiöse Gruppe

a) Begriffsklärung

Die religiöse Gruppe stellt eine Sozialform von Religion mit sehr geringem Organisationsgrad – und deshalb einen Grenzfall organisierter Re-

35 | Diesbezügliche Forschungen zeigen überwiegend die *Probleme* hinsichtlich des ›christlichen Propriums‹ von Krankenhäusern in kirchlicher Trägerschaft auf und beschränken sich auf theoretische und/oder theologische Überlegungen zu einer entsprechenden *Programmatik*. Zum evangelischen Krankenhaus vgl. Städtler-Mach (1993); zum katholischen Krankenhaus siehe Gärtner (1994); zu den Leitbildern und zur Identität von Krankenhäusern in christlich-konfessioneller Trägerschaft vgl. Emeis (1978), Ebertz (1992) und Gärtner (1993: 354-360).

36 | Vgl. etwa Helbig (1997).

ligion – dar. Eine Gruppe im Allgemeinen lässt sich idealtypisch von anderen sozialen Einheiten durch folgende Minimaldefinition abgrenzen: Sie ist eine Sozialform, deren »Sinnzusammenhang durch unmittelbare und diffuse Mitgliederbeziehungen sowie durch relative Dauerhaftigkeit bestimmt ist« (Neidhardt 1979: 642). Nach dieser Definition zeichnet sich eine Gruppe gegenüber der Gesellschaft durch die Unmittelbarkeit der Mitgliederbeziehungen, gegenüber formalen Organisationen durch deren Diffusität und gegenüber Interaktionen durch deren Dauerhaftigkeit aus. Die Gruppe ist zwar an die Interaktion unter Anwesenden gebunden. Gegenüber bloßen Begegnungen (im Sinne von Goffmans ›encounter‹) bildet sie jedoch Strukturen aus, schärft Grenzen nach innen und außen, ermöglicht Vertrauensbildung und entwickelt damit »das tragende Prinzip des Systemtypus Gruppe«, nämlich »Zusammenghörigkeit, bzw. vom einzelnen her: Zugehörigkeit« (Tyrell 1983: 82). Als das zentrale Sinnmoment von Gruppen gilt die »Verpersönlichung« (Neidhardt 1983b: 16), die diffus-persönliche Orientierung der Gruppenmitglieder im Unterschied zur spezifisch-zweckhaften Ausrichtung des Handelns innerhalb von formalen Organisationen. Damit ist gemeint, dass Gruppen »›persönliche Selbstdarstellung‹ auf breiter Basis zulassen und berücksichtigen, daß sie für Spontaneität und ein offenes Kommunikationsgeschehen relativen Raum geben« (Tyrell 1983: 79).

Von einer *religiösen* Gruppe sei die Rede, wenn sich Personen zusammenschließen, wiederholt und dauerhaft zusammenkommen, um religiös zu kommunizieren und gemeinsam Handlungen zu praktizieren, die überwiegend *religiöser Art* (Rituale, Meditationen usw.), jedenfalls aber religiös konnotiert sind, und dadurch ein Zusammengehörigkeitsgefühl entwickeln. Ein wesentlicher Zweck ist die religiöse Vergemeinschaftung[37] (›religiöse Geselligkeit‹ im Sinne Schleiermachers). Deshalb ist das Moment der Face-to-face-Beziehungen konstitutiv. Der Eintritt in die Gruppe kann auf einer Konversion oder einem Bekenntnis zu den von der Gruppe vertretenen Inhalten beruhen (so zumeist in evangelikalen Gruppen) und durch einen Initiationsritus formal vollzogen werden (so etwa im Falle von Gruppen innerhalb der antiken Mysterienkulte, in religiösen Bruderschaften und Geheimbünden). Im Verlauf der Etablierung einer religiösen Gruppe kann die Zurechnung des Eintritts auf eine eigene Entscheidung jedoch so weit konventionalisiert oder formalisiert werden, dass es sich nicht mehr um einen in diesem Sinne emphatischen Eintritt in eine Gruppe handelt. Weiterhin ist für religiöse Gruppen ein hohes Engagement und eine starke Bindung (commitment) der Mitglieder an die Gruppe, in manchen Gruppen auch die tendenzielle Totalintegration der Person konstitutiv. Anders als im Fall der religiösen Organisation wird die Mitgliedschaft nicht durch administrative Zughörigkeit und

37 | Im Sinne Max Webers, der unter Vergemeinschaftung eine soziale Beziehung versteht, die »auf subjektiv *gefühlter* (affektueller oder traditionaler) *Zusammengehörigkeit* der Beteiligten beruht« (Weber 1985: 21, Hervorhebung i.O.).

die Inanspruchnahme von zumeist rituellen Dienstleistungen (z.B. bei biographisch relevanten Passageriten) definiert, sondern durch auf Dauer gestelltes commitment konstituiert und reproduziert. Des Weiteren ist die religiöse Gruppe durch fehlende oder minimale Ausbildung von Organisationsstrukturen gekennzeichnet. Aufgrund dieser Definitionsmerkmale entstehen und existieren religiöse Gruppen im Stadium neu entstehender Religionen, innerhalb von kleinen religiösen Gemeinschaften, die ihre Mitglieder durch aktive Mission oder familiäre Sozialisation rekrutieren, bei Religionen in einer Diasporasituation, im Kontext (neuer) religiöser Bewegungen und neben der formalen Organisation einer etablierten Religion.

Religiöse Gruppen können dementsprechend aus drei Situationen heraus entstehen: a) Entweder innerhalb einer Religion, die aufgrund von Migrationen in einer ihr fremden Kultur ausgeübt wird, b) als Abgrenzung gegenüber einem als dominant wahrgenommenen formalen Organisationssektor innerhalb einer Religion mit dem Ziel, religiöse Vergemeinschaftung zu ermöglichen, oder c) als absichtlich deviante Religionsgründung.[38] In den Fällen b) und c) sind Gruppengründungen häufig mit dem Auftreten eines charismatischen Führers (bei b) etwa eines Predigers, bei c) eines Religionsgründers) und dem Phänomen der Konversion verbunden, müssen es aber nicht sein. Bei devianten religiösen Gruppengründungen handelt es sich zumeist – jedenfalls in ihrer Konstitutionsphase – um radikale religiöse Vergemeinschaftungsformen, die sich in Bezug auf die Weltanschauung und Lebensführung von der sozialen Umwelt dezidiert abgrenzen wollen. Eine der Voraussetzungen dafür ist die Existenz von ›freischwebenden‹ religiösen Virtuosen, die keine feste soziale Rolle innehaben und sich ihre Klientel daher selbst suchen müssen (vgl. Kehrer 1988b: 102). Im Laufe der Zeit und mit quantitativer Ausdehnung der Gruppe kommt es dann allerdings mehr oder minder zwangsläufig zur Ausbildung von festen Strukturen, die von religiösen Expertenrollen, deren Träger für religiöse Dienstleistungen bezahlt werden, bis hin zu organisationsähnlichen Strukturen reichen.

Religiöse Gruppen lassen sich typologisch vor allem durch ihr Verhältnis zur Umwelt, durch die Formen der Mitgliederrekrutierung sowie durch den Grad der Ausbildung organisatorischer Strukturen unterscheiden (vgl. ebd.: 104). Der sich entwickelnde Organisationsgrad sowie die Entwicklung ihrer Lehre entscheiden darüber, ob die religiöse Gruppe gruppenförmig bleibt, in die Sozialform einer Kultgemeinschaft übergeht, sich zu einer Sektenbewegung (in Form netzwerkartiger Beziehungen verschiedener, aber segmentär differenzierter Gruppen) oder zu einer Sektenorganisation entwickelt, welche die einzelnen Gruppen in ein hierarchisches Gefüge bringt, oder sogar in einer formalen religiösen Organisation (Kirche) aufgeht.

---

38 | Zum ersten und dritten Fall vgl. Kehrer (1988b: 98ff.).

Beispiele für religiöse Gruppen sind religiöse Brüderschaften und (Geheim-)Bünde, Gruppen, deren Mitglieder sich zu einer gesellschaftlich minoritären Religion bekennen (z.B. deutsche oder in Deutschland lebende Moslems und Buddhisten), Gruppen, die mit religiöser Sinnsemantik konnotierte ›Therapietechniken‹ zur Heilung oder Lebenshilfe einsetzen und sich um einen religiösen Virtuosen, einen Therapeuten oder eine therapeutische Technik bilden, damit aber tendenziell in eine Kultgemeinschaft übergehen (z.B. im New-Age-Milieu; vgl. Knoblauch 1989 und Stenger 1990), sowie informelle Gruppen auf der Gemeindeebene einer christlichen Großkirche (z.B. Bibel- und Hauskreise oder themenzentrierte Gruppen wie etwa Dritte-Welt-Gruppen; zum letzteren vgl. Nuscheler/Gabriel/Treber 1996).

Ein wichtiges Motiv für die Konjunktur religiöser Gruppen könnte in der seltenen Erfahrung der Gleichgesinntheit liegen:

»Gleichgesinntheit ist in der modernen Gesellschaft eine Ausnahmeerscheinung, eine überraschende, eine erfreuliche Erfahrung, die den Einzelnen dazu führen kann, sich einer Gruppe anzuschließen, in der man mit Wiederholung dieser Erfahrung rechnen kann. Fundamentalismen der verschiedensten Art, revivalism, Erneuerung des Glaubens an sakrale Inszenierungen, Remystifikationen etc. könnten in der Intensität der Zuwendung darin eine Erklärung finden, daß sie, durch Säkularisierung bedingt, sich gegen Säkularisierung wenden« (Luhmann 2000: 295).

Vor allem ermöglicht die religiöse Gruppe die Konstitution der religiösen Identität von Personen. Diese Funktion kann sie deshalb besonders gut erfüllen, weil sie, wie eingangs ausgeführt, auf dem Sinnmoment der ›Verpersönlichung‹ basiert und der ›persönlichen Selbstdarstellung‹ breiten Raum gibt. Im Folgenden sei der Gruppenbildungsprozess in seinem Zusammenhang mit der Konstitution religiöser Identität anhand des bereits im Kapitel über semantische Aspekte religiöser Kommunikation vorgestellten Materials analysiert.[39]

b) Die Konstitution religiöser Identität als Gruppenprozess

Nachdem die Sozialstrukturanalyse einen allgemeinen Individualisierungsprozess als ein gesellschaftliches Strukturmuster ausgemacht oder besser: wiederentdeckt hat, sind auch Biographie und Identität verstärkt Gegenstand soziologischer Forschung geworden. Diese Themen haben dann wiederum religionssoziologische Arbeiten aufgenommen. In der Folge treten Forschungen auf die wissenschaftliche Bildfläche, die das

39 | Zur Analyse des Materials unter dem Gesichtspunkt der Konstitution religiöser Identität vgl. Krech/Schlegel (1998).

Verhältnis von Religion zu Biographie[40] und Identität[41] analysieren. Dagegen bleibt der Zusammenhang von religiöser Biographie und Identität mit Gruppenprozessen aufgrund der Fixierung auf Individualisierungsprozesse unterbelichtet. Das Verhältnis von Religion, Biographie und Identität im Kontext von Gruppenbildungen lässt sich besonders gut an Konversionsberichten analysieren. Falls Religion in einer Biographie eine Rolle spielt, tut sie das nicht im Hintergrund, sondern wird an exponierter Stelle thematisiert. Die gesamte Biographie und Identität eines Individuums, sowohl die Kontinuitäten als auch insbesondere die Brüche einer Lebensgeschichte, werden im Lichte der neu erworbenen Glaubensüberzeugung interpretiert. Konversionserzählungen sind deshalb zu »Biographiegeneratoren« im Sinne von Alois Hahn (1987a: 12; 1988: 51) zu rechnen. Wie in der Beichte, der Autobiographie oder der Psychoanalyse hat das Individuum in der Kommunikation über Konversion die Gelegenheit, sich auf das eigene Dasein zu besinnen und über sich als eine Ganzheit zu sprechen. Allerdings erfolgt, wie im Kapitel über semantische Aspekte gezeigt, die Kommunikation über Konversion in mehr oder minder festgelegten, sozial geregelten Schemata. Auch das subjektiv-religiöse Erleben ist nur kommunikabel, wenn es mit sozialem Sinn ausgestattet und in religiöse Erfahrung transformiert wird.

Um die Gespräche von Mitgliedern der Neo-Sannyas-Gruppe bzw. der Sufi-Gruppe hinsichtlich der Frage nach der Konstitution religiöser Identität auswerten zu können, seien zunächst die Ergebnisse der Analyse der verschiedenen Deutungsmuster in Erinnerung gerufen. Während die Mitglieder der Neo-Sannyas-Gruppe auf die Thematisierung der personal-emotionalen Ebene von Konversion großen Wert legen, werden in der Sufi-Gruppe gegen die Thematisierung dieser intimen Dimension Widerstände mobilisiert. Stattdessen steht die Adaption des islamischen Symbol- und Regelsystems im Vordergrund. Entsprechend lässt sich im Gespräch der Neo-Sannyas-Gruppe über Konversion der klassische Konversionsbericht identifizieren, wohingegen in der Sufi-Gruppe die persönliche Ebene eine untergeordnete Rolle spielt. Allenfalls hat die Behauptung der Kongruenz von psychischer Befindlichkeit und Deutungsmuster des Sufismus eine gewisse Berechtigung. Für die Sufi-Gruppe stellt sich die Konversion als selbstverständliche Folge verschiedener Erfahrungen der vorkonversionellen Biographie dar und ist durch die Einsicht in die Rationalität und Pragmatik des adaptierten Symbolsystems veranlasst. Dieser Einsicht wird Offenbarungsqualität zugeschrieben. Für die Sannyasins hingegen ist die Konversion die Folge einer Orientierungskrise und mit ihr einhergehenden Verzweiflung, die allerdings im Erfahrungszusammenhang der gesamten Konversion retrospektiv mit Sinn ausgestattet wird. Die Konversion ist hier im Kern durch ein emotional ge-

40 | Vgl. etwa Grözinger/Luther (1987), Hahn (1988) sowie Wohlrab-Sahr (1995b).

41 | Vgl. etwa Mol (1976) und Hahn (1987a).

prägtes ›persönliches Erlebnis‹ mit Osho (live oder per Video bzw. Foto) veranlasst.

Die Analyse einzelner Gesprächssequenzen konnte jedoch zeigen, dass mit den Schilderungen jeweils nur die extremen Pole bezeichnet sind. Die einseitige Betonung entweder der subjektiv-emotionalen oder der sachlichen und sozialen Dimension des adaptierten Deutungsmusters führt zu Widersprüchen zwischen den subjektiv-intentionalen und den objektiv-latenten Sinnstrukturen. Gegenüber dem kommunikativen Kernbestand der Sufi-Gruppe besitzt der in unserer westlichen Kultur ausgeprägte Subjektbegriff mit seiner Akzentuierung von Individualität einen Zwangscharakter. Aus diesem Grund ist es unvermeidlich, dass zum mindesten die implizite Thematisierung der personalen Ebene durchschlägt. Im Falle von zu dogmatischer Fixierung auf den kommunikativen Kernbestand des Sufi-Deutungsmusters wird mit subjektiver Abweichung reagiert. An denjenigen Stellen, an denen die subjektiv-intime Ebene durchdringt, wird sie entweder als im Einklang stehend mit dem äußeren Symbol- und Regelsystem dargestellt oder dann thematisiert, wenn es um die Folgen der Konversion geht (Dankbarkeit, Zufriedenheit, Glück usw.). Das Selbstkonzept ist also hier von der tendenziellen Ausschaltung der Subjektivität durch die Unterordnung unter das Symbol- und Regelsystem des Sufismus geprägt. Der Grad der Ausschaltung bleibt jedoch umstritten.

Im Falle des Deutungsmusters der Neo-Sannyas-Gruppe wird umgekehrt die Subjektivität betont. Allerdings scheinen die soziale Dimension und die Sachebene des Deutungsmusters durch die Bekehrungsberichte ebenso zwangsläufig hindurch, weil nur auf diese Weise Allgemeinverbindlichkeit gewährleistet ist. Das Grundproblem religiöser Kommunikation wird dadurch gelöst, dass die soziale Ebene der Konversion als ein Durchgangsstadium geschildert wird, durch das hindurch auf die Ebene des religiösen Erlebens vorgedrungen werden kann. Aber auch für den Fall der Neo-Sannyas-Gruppe gilt, dass die Kommunikation über Konversion nicht ohne sozial geregelte Schemata auskommen kann, um Bekehrungsberichte als konform mit dem geltenden Deutungsmuster auszuweisen. Religiöses Erleben kann nur dadurch legitimiert werden, dass es als ein durch einen ›persönlichen Kontakt‹ zu Osho evoziertes geschildert wird.

Wie können diese Befunde hinsichtlich der Konstitution religiöser Identität interpretiert werden? In beiden untersuchten Fällen lässt sich ein durchgehender Dualismus feststellen, der mit der Unterscheidung von gesellschaftlich durch Normen (so im Falle der Neo-Sannyasins) oder biologisch bzw. psychisch durch Triebe auferlegtem Selbst (so im Falle der Sufis) und dem anzustrebenden ›wahren Selbst‹ markiert wird. Zur theoretischen Reformulierung dieses Befundes bietet sich ein Identitätskonzept an, das in seinem Ursprung auf George Herbert Mead zurückgeht und von Erving Goffman weiterentwickelt worden ist. Mead unterscheidet bekanntlich zwischen zwei Identitätsbestandteilen, dem ›I‹ und dem ›Me‹. Die sozial generierten Haltungen, die jemand von anderen über-

nimmt und die sein eigenes Verhalten maßgeblich bestimmen, bilden das ›Me‹, die Reaktion darauf stellt das ›I‹ dar. Während das ›Me‹ sozial vorgegeben und damit bestimmt ist, ist das ›I‹ nur im Vollzug kenntlich, daher immer mit sich identisch und folglich mehr oder minder unbestimmt (vgl. Mead 1993: 219). Das ›I‹ reagiert in dieser Beziehung der beiden Identitätsbestandteile auf die soziale Situation, die innerhalb der individuellen Erfahrung repräsentiert ist und gibt auf diese Weise das Gefühl von Freiheit und Spontaneität (vgl. ebd.: 221). Das Neue bei der Realisierung einer sozialen Situation liegt also in der Handlung des ›I‹, aber die Struktur, die Form der Identität, ist durch Konvention bestimmt (vgl. ebd.: 253).[42]

Im Anschluss an Mead unterscheidet Erving Goffman zwischen der sozialen und der Ich-Identität. Die soziale Identität eines Individuums meint »die umfassenden sozialen Kategorien (und die wie Kategorien funktionierenden Organisationen und Gruppen), zu denen ein Individuum gehören bzw. zu denen gehörig es angesehen werden kann« (Goffman 1974: 255f.). Unter der Ich-Identität versteht Goffman das subjektive Empfinden des Individuums hinsichtlich seiner eigenen Situation und seiner eigenen Kontinuität und Eigenart, die das Individuum allmählich als ein Resultat seiner verschiedenen sozialen Erfahrungen erwirbt. Der Begriff »umfasst eine subjektive und reflexive Angelegenheit, die notwendig vom Individuum empfunden werden muss, dessen Identität zur Diskussion steht« (Goffman 1967: 132).[43]

Im Normalfall wird Identität nicht thematisiert. Prekär und reflexiv wird sie erst dann, wenn einer der Bestandteile von Identität auf Kosten eines anderen überrepräsentiert ist. Dies kann nach zwei Seiten hin der Fall sein. Für den einen Fall betont Mead, dass es für das Individuum stets Möglichkeiten geben muss, sich, und das heißt: seine Individualität, auszudrücken (vgl. Mead 1993: 256). Zwar ist die Form der Identität durch Konvention bestimmt (vgl. ebd.: 253), doch versuchen wir mit Hilfe des ›I‹ immer zugleich »jene Form des Ausdruckes zu verwirklichen, die wir als Selbstbehauptung bezeichnen« (ebd.: 256). Mead fährt erläuternd fort: »Fühlt sich ein Individuum beengt, so erkennt es die Notwendigkeit einer Situation, in der es seinen Beitrag zum Unternehmen leisten kann und nicht nur ein von Konventionen geprägtes ›Me‹ zu sein braucht.« Mit solchen Situationen, in denen die Strukturen des ›Me‹ eine Zeitlang dem Individuum erlauben, in dieser Form seine Identität zum Ausdruck zu bringen, verbinden sich Mead zufolge »einige der erregendsten und befriedigendsten Erfahrungen« (ebd.: 257). Diese Befriedigung hat ihren Ursprung darin, dass aufgrund kulturell bedingter Präferenzen moderner

42 | Zur Frage, wie sich das Neue an sozialen Sachverhalten in Mead'scher Perspektive begreifen lässt, vgl. auch Oevermann (1991).

43 | Ohne vorschnelle Parallelen ziehen zu wollen, lässt sich doch behaupten, dass die drei Identitätsdimensionen Goffmans eine gewisse Nähe zu Georg Simmels drei soziologischen Apriori aufweisen (vgl. Simmel 1992a: 42-61).

Autonomieanforderungen den Äußerungen des ›I‹ im sozialen Prozess besonderen Wert zukommen (vgl. ebd.: 258ff.). Auf der anderen Seite braucht eine stabile Identität auch eine hinreichende Absicherung durch routinierte Situationen, die durch die soziale Identität, das ›Me‹, garantiert werden (vgl. 1993: 256f.). Bleiben Situationen der einen oder anderen Art aus oder sind sie im Gesamtarrangement der Identität unterrepräsentiert, kommt es zu sozialer Überdetermination bzw. zu sozialer Anomie. Die Folge ist in jedem Fall eine Identitätskrise, und die Identität eines Individuums thematisiert. Für das Thematisieren der Identität hat Alois Hahn den Begriff des expliziten Selbst eingeführt, den er vom impliziten Selbst abgrenzt. Unter explizitem Selbst versteht er das reflexive Ich, »das seine Selbstheit als solche zum Gegenstand von Darstellung und Kommunikation macht« (Hahn 1988: 50). Das explizite Selbst oder auch die Identität-für-Sich ist das Korrelat von ›Biographiegeneratoren‹.

Vor dem Hintergrund dieses Identitätskonzeptes lässt sich in beiden von uns untersuchten Fällen das angestrebte ›wahre Selbst‹ als Auflösung der Persönlichkeit beschreiben, wobei Persönlichkeit im Falle der Neo-Sannyas-Gruppe die gesellschaftlich auferlegte soziale Identität und im Falle der Sufi-Gruppe die Ich-Identität meint.[44] Dem unterschiedlichen Verständnis von Persönlichkeit gemäß wird deren Auflösung auf verschiedene Weise angestrebt. Während die Mitglieder der Sufi-Gruppe die Realisierung des wahren Selbst in der Unterordnung unter das adaptierte Glaubens- und Regelsystem ermöglicht sehen, streben die Sannyasins das Aufgehen in einem allumfassenden ›Energiestrom‹ an, der jenseits aller symbolischen Manifestationen und Individuation liegt. Aufgrund der beiden Bestandteile des oben skizzierten Identitätskonzeptes muss die im jeweiligen Deutungsmuster gründende einseitige Betonung entweder der Ich-Identität oder der sozialen Identität zugunsten des jeweils tendenziell ausgeschlossenen anderen Identitätsbestandteils zurückgenommen werden. Auch die religiöse Identität konstituiert sich – jedenfalls unter den strukturellen Bedingungen westlicher Gesellschaften – aus dem Zusammenspiel der sozialen Identität und der Ich-Identität. Und dies tut sie paradigmatisch in der Kommunikation innerhalb einer sich primär als religiös verstehenden Bezugsgruppe.

44 | Zum Begriff des ›wahren Selbst‹ vgl. Turner (1976).

V Gesellschaftsstrukturelle Aspekte: Transformations- und Diffundierungsprozesse von Religion

Wie das Kapitel über sozialstrukturelle Aspekte zeigt, hat religiöse Kommunikation Schwierigkeiten damit, durch formale Organisationen Leistungen für Personen sowie für andere gesellschaftliche Teilbereiche zu erbringen. Während innerhalb der vertikalen Differenzierung religiöse Gruppen in der Lage sind, personale Bezugsprobleme zu behandeln, wirft dieser Befund in *gesellschaftsstruktureller Hinsicht* die Frage auf, auf welche Weise Religion oder Elemente des Religiösen für andere Kommunikationen anschlussfähig werden, wenn nicht in ihrer organisierten Form. Eine denkbare Möglichkeit besteht darin, dass Religion in allgemeinkultureller Hinsicht präsent bleibt. Eine weitere Möglichkeit ist diejenige, dass andere gesellschaftliche Bereiche sich sakralisieren, das heißt, sich selbst mit religiösen Sinngehalten aufladen. Eine dritte Möglichkeit liegt in der Ausbildung funktionaler Äquivalente von Religion. Im Anschluss an Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Kultur werde ich anhand von Fallstudien zeigen, dass und wie religiöse Elemente in der Biographie und Lebensführung sowie in den Bereichen von Politik und Kunst virulent werden können. An diesen Beispielen ist zu erkennen, auf welche Weise sich religiöse Sinngehalte und Formen in der modernen Gesellschaft in die Bereiche des Politischen und Künstlerischen sowie in den semantischen und strukturellen Komplex der Person verschieben.[1]

Dem Kapitel sei jedoch ein Abschnitt über die Säkularisierungsfrage vorangestellt, weil sie den Blick auf Transformationsprozesse des Religiösen für lange Zeit bestimmt hat und noch der derzeitig häufig zu vernehmehenden These von der Wiederkehr der Religion oder von der postsäkularen Gesellschaft zugrunde liegt; schließlich kann etwas nur

1 | Niklas Luhmann (2000: 319) weist darauf hin, dass die Verschiebung von religiösen Sinngehalten auf ästhetische und personale Sachverhalte bereits in der Romantik begonnen hat.

wiederkehren, was vorher verschwunden oder zumindest an Bedeutung verloren hat.

A Säkularisierung? Methodische Überlegungen und empirische Beobachtungen zu einem umstrittenen historischen Prozessbegriff[2]

Säkularisierung – ein moderner Mythos? Dieser Titel des Buchs von Detlef Pollack[3] beschreibt *in nuce* den *Status quo* der immer wieder aufs Neue entfachten Säkularisierungsdebatte. Die einen bezeichnen das Säkularisierungstheorem eben als einen ›Mythos‹, mit dem sich die moderne Gesellschaft beschreibe. Die anderen, und dazu gehört der Autor des Buches mit besagtem Titel, halten die Skepsis und erst recht den Abweis für unangebracht und versuchen, die Säkularisierungsthese – in welcher modifizierten Fassung auch immer – zu festigen.

Aber verstellt der Begriff der Säkularisierung nicht den Blick auf komplexere religionsgeschichtliche Entwicklungen und präjudiziert möglicherweise sogar die Forschungsergebnisse? Diese Frage stellt sich unabhängig davon, ob man sich affirmativ an dem umstrittenen Begriff orientiert oder ihn durch Gegenbegriffe wie etwa ›Wiederverzauberung‹, ›Rück-‹ bzw. ›Wiederkehr‹ und ›Resakralisierung‹[4] oder die Rede von der ›postsäkularen Gesellschaft‹[5] ersetzt, darin aber dem Säkularisierungsbegriff ebenso, wenn auch negativ, verhaftet bleibt. Selbstverständlich braucht man analytische Prozessbegriffe, um größere historische Entwicklungen erfassen zu können. Wenn alle soziokulturelle Wirklichkeit kontinuierlich verliefe, gäbe es keinen Wandel, folglich keine Geschichte und also auch kein historisches Bewusstsein. Und schließlich: Wenn sich alles im bloßen Flusse befände, würden wir nichts erkennen. Begriffe – einschließlich der Prozessbegriffe – sind also erkenntnisnotwendig; das ist eine wissenschaftstheoretische Binsenweisheit. Um jedoch der Gefahr zu entgehen, Begriffe positivistisch und szientistisch misszuverstehen, muss man sie als Kondensate von Fragestellungen begreifen. Als Konzepte stellen sie ein Forschungsprogramm mit offenem Ausgang dar. Ferner gilt es zu berücksichtigen, dass Begriffe – auch historische Grundbegriffe – und in ihnen komprimierte Fragestellungen ihrerseits historisch bedingt sind. Die Historizität der Fragestellung im Auge zu behal-

2 | Der Aufsatz stellt die überarbeitete Fassung von Überlegungen dar, die ich im *Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte* im Frühjahr 2004 vorgetragen habe. Ich danke den Diskutanten für Anregungen und Hinweise.

3 | Vgl. Pollack (2003).

4 | Vgl. etwa Berman (1983); Riesebrodt (2000); Isenberg/Sellmann (2000); Hildebrandt/Brocker/Behr (Hg.) (2001); Graf (2004).

5 | Vgl. Habermas (2001); stellvertretend für die mittlerweile umfangreiche Diskussion des Begriffs siehe Eder (2002).

ten, bedeutet vor allem: »Die Geschichte der Phänomene ist weithin die Geschichte ihrer kontroversen Deutungen.« (Graf 1997: 33) Diese Aussage gilt im Allgemeinen, erst recht aber im Falle religiöser Phänomene und somit auch für die Säkularisierungsfrage.

Hermann Lübbe hat den ideenpolitischen Kontext der Säkularisierungssemantik herausgearbeitet (Lübbe 1965), und Hermann Zabel (1968) sowie Ulrich Ruh (1981) bezeichnen sie als eine ›Interpretationskategorie‹. Zahlreiche Religionssoziologen, allen voran bereits zu Anfang der 1960er Jahre Thomas Luckmann, und viele Historiker stellen mittlerweile das Konzept der Säkularisierung teilweise oder gar generell in Frage – etwa Sarah Williams, Stephen Yeo oder Jeffrey Cox. Andere Historiker, wie z.B. Hugh McLeod, und Soziologen, wie etwa Bryan Wilson, Steve Bruce und in Deutschland beispielsweise Detlef Pollack halten es nach wie vor für produktiv.[6] Im französischen Sprachraum spricht man statt von Säkularisierung von *déchristianisation*, und Hartmut Lehmann (1997) hat vorgeschlagen, die mit den Begriffen der Säkularisierung, Dechristianisierung und Rechristianisierung bezeichneten Prozesse in ihrem Wechselwirkungszusammenhang zu untersuchen. Zu ergänzen wäre wohl noch die Deinstitutionalisierung von Religion – im Falle der christlichen Religion etwa die sogenannte Entkirchlichung – sowie damit korrelierende Diffundierungsprozesse des Religiösen.

Die heuristische Potenz des Säkularisierungskonzepts hängt selbstverständlich nicht zuletzt davon ab, was genau unter Säkularisierung zu verstehen ist. In seiner härtesten Variante behauptet der Säkularisierungsbegriff den unilinearen, unaufhaltsamen und irreversiblen Prozess und mehr noch die Progression des Bedeutungsverlustes von Religion über ihre Marginalisierung bis hin zu ihrem völligen Verschwinden. Verantwortlich dafür sei der universale, ebenso unaufhaltsame und unumkehrbare Rationalisierungsprozess, im Verlaufe dessen alles zu einer Frage der zweckhaften Berechenbarkeit wird. Oder um es semantikgeschichtlich zu formulieren: Das komplexe und religionsgeschichtlich ungemein dynamisierende Verhältnis von göttlicher Providentia und individueller Bewährung hat sich in die nüchterne Abwägung von Risiken transformiert. Die stärkste Fassung des Säkularisierungsbegriffs verknüpft diese Auffassung entweder mit einem Fortschrittsoptimismus, demzufolge das zweckrationale Weltbild die Emanzipation aus religiöser Unmündigkeit bedeutet, oder aber mit einer – je nach Gemütslage aggressiv oder melancholisch vertretenen – Verfallstheorie, derzufolge mit dem Bedeutungsverlust von Religion auch der Verfall der Sitten, der Moral und des gesellschaftlichen Zusammenhalts einhergehe. Moderne und Religion gelten – in beiden Fassungen – als inkompatibel.

Auch wenn diese Charakterisierung in der Geistesgeschichte der Neuzeit und Moderne dann und wann eine empirische Evidenz hat, handelt es sich freilich um eine Überzeichnung. Wenn diese extreme Fassung

6 | Vgl. McLeod (1999), Bruce (2002).

des Säkulariserungsbegriffs dogmatisch behauptet wird, verkommt sie zu bloßer Ideologie. Dementsprechend hat der enge Begriff zahlreiche Modifikationen und Auflockerungen erfahren. Dennoch bleibt als größter gemeinsamer Nenner aller Säkularisierungskonzepte bestehen, dass es sich bei der Entwicklung von Religion in Neuzeit und Moderne a) nicht nur um konjunkturelle Schwankungen, sondern um einen Prozess handelt, in dessen Verlauf b) Religion nicht mehr die Bedeutung hat, die ihr für frühere Zeiten *zugeschrieben* wird (und zwar einerlei, ob Religion in anderen Epochen tatsächlich eine größere Bedeutung hatte als heute[7]).

Ich beabsichtige im Folgenden nicht, eine eindeutige, bejahende oder verneinende Antwort auf die Säkularisierungsfrage zu geben. Stattdessen liegt mir daran, das wissenschaftliche Problembewusstsein bei der Handhabe wie auch beim Abweis des Säkularisierungsbegriffs zu schärfen und verschiedene Dimensionen dieser Frage herauszustellen. Zu diesem Zweck werde ich in einem ersten Schritt Erwägungen zu den Wechselwirkungen zwischen Religions-, Sozial- und Begriffsgeschichte anstellen. In einem zweiten Schritt führe ich aus diesen methodischen Überlegungen abgeleitete Indikatoren zur Messung von Säkularisierung an, anhand derer sich einige empirische Sachverhalte beobachten lassen. Letzteres tue ich am Beispiel der religiösen Entwicklung Deutschlands – wo es das Datenmaterial zulässt: mit Ausblicken auf das gesamte 20. Jahrhundert.

1 Das Wechselwirkungsverhältnis zwischen Religions-, Sozial- und Begriffsgeschichte

Am Anfang war die Religionsgeschichte. Das behauptet zumindest die Pansakralitätsthese des 19. Jahrhunderts, derzufolge die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung ihren Ausgang in der Religion genommen habe. Diese These wirkt zwar bis heute, wird aber zunehmend problematisch. Wie immer man zur ›Ursprungsfrage‹ von Gesellschaft und Kultur steht, jedenfalls von heute aus ist die Religionsgeschichte nicht isoliert, nur in Hinsicht auf die innere Dynamik religiöser Ideen zu betrachten, wie es etwa die Religionswissenschaft in ihrer religionsphänomenologischen Ausprägung getan hat.[8] Dass Religion nicht zuletzt sozial bedingt ist, wusste bereits die klassische Antike. Die soziale und politische Funktion wird etwa im vorsokratischen »Fragment des Kritias« (vgl. Diels/Kranz 2004: B25), von Polybios in seiner *Historiae* (vgl. Polybios 1985: 56.6-12), von Cicero in *De natura deorum* (vgl. Cicero 1996: 19.4) sowie von Livius in seiner Abhandlung *Ab Urbe Condita* (vgl. Livius 1986: 19.4) herausgestellt. Auf diese Texte griff dann im 17. und 18. Jahrhundert ein in religi-

7 | Mit Lucian Hölscher sollte man im Übrigen den europäischen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts eher eine »ideelle« Religionszugehörigkeit unterstellen (vgl. Hölscher 1990: 597).

8 | Vgl. etwa noch Lanczkowski (1980: 77), der Religion als »ein unableitbares Urphänomen, eine Größe sui generis« betrachtet.

onskritischer Absicht geführter Diskurs zurück, der mittels der antiken Argumentationsfiguren einen philosophischen Atheismus begründen wollte.[9] Religion wurde als ›Herrschaftsinstrument‹ entlarvt. In diesem Zusammenhang hatte beispielsweise die These vom Priesterbetrug Konjunktur, die allerdings bereits auf Herbert von Cherbury (1583-1648), dem Begründer des Konzepts der *natural religion*, zurückgeht.

Von diesen religionskritischen Diskursen ist die wissenschaftliche Erforschung religiöser Entwicklungen unter sozialgeschichtlichen Gesichtspunkten zu unterscheiden. Um 1900 haben etwa Émile Durkheim, Max Weber, Ernst Troeltsch und Georg Simmel unter Rückgriff auf verschiedene Vorarbeiten in großem Stil damit begonnen, die Religionsgeschichte in einen Zusammenhang mit sozialgeschichtlichen Entwicklungen zu stellen. Mittlerweile ist es eine Trivialität, dass die religiösen Ideen nicht vom Himmel fallen.

Allerdings ist die Beziehung von Religions- und Sozialgeschichte keine Einbahnstraße. Der historische Materialismus hat die Sache wohl etwas zu einfach gesehen. Seine Nachwirkungen – freilich seiner politischen Verve entkleidet – sind in den Sozialwissenschaften noch heute zu vernehmen. Allzu oft wird Religion noch immer als bloßer ideologischer Überbau gesehen, der die politischen und wirtschaftlichen Interessen als das ›eigentliche‹ historische Movens kaschiere oder jedenfalls von diesen determiniert werde. Das sahen bekanntlich besagte religionssoziologischen Klassiker anders. Um mit Georg Simmel zu sprechen, ging es ihnen darum, dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen. Wenn man der Komplexität der soziokulturellen Wirklichkeit gerecht werden will, müssen Religions- und Sozialgeschichte in einem Wechselwirkungsverhältnis betrachtet werden: »Ohne das Verständnis des religiöses Wandels in der modernen Gesellschaft ist […] eine verläßliche Sozialgeschichte nicht möglich.« (W. Schieder 1987: 25) Für Max Weber stellte sich das Verhältnis zwischen den Ideen und den Interessen so dar, dass letztere zwar die eigentlichen geschichtlich wirksamen Mächte seien, erstere aber die Weichen für eine erfolgreiche Interessenwahrnehmung stellten;[10] beide können in der Forschung also einmal die abhängige, einmal die unabhängige Variable sein. Ebenso wie die Religionsgeschichte durch sozialgeschichtliche Entwicklungen geprägt wird, ist auch die Sozialgeschichte durch religionsgeschichtliche Faktoren bestimmt.

9 | Winfried Schröder hat die in diesem Kontext entstandene klandistine Literatur akribisch aufgearbeitet (vgl. Schröder 1998). Diese radikale Religionskritik wiederum wendeten die im Folgenden angeführten Positionen ins Positive; zu diesem Zusammenhang vgl. Assmann (2003).

10 | Vgl. die folgende Stelle: »Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die ›Weltbilder‹, welche durch ›Ideen‹ geschaffen werden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.« (Weber 1920: 252).

Nun gibt es jedoch über die Wechselwirkungen zwischen Religions- und Sozialgeschichte hinaus eine Semantikgeschichte mit inner- und außerreligiösen Anteilen. In der Geschichtswissenschaft haben sich für diese Dimension Ansätze wie die der Ideen-, Begriffs- und Sinngeschichte sowie der Diskursanalyse etabliert.[11] Mit dem Berliner Religionsphilosophen Klaus Heinrich kann man das methodische Arsenal noch um die ›Faszinationsgeschichte‹ ergänzen. Die semantikgeschichtliche Betrachtung trägt dem Umstand Rechnung, dass sich religiöse Ideen wandeln, dass religiöse Topoi und religiöser Sinn je und je neu verstanden werden, und dass nicht zuletzt der Religionsbegriff selbst einer steten Veränderung unterliegt. Religion und verwandte Begriffe wie Religiosität, Frömmigkeit, Glauben, Mystik, Ritual usw. sind somit Teil eines fortwährenden Reflexionsprozesses – sowohl von außen mit Blick auf das religiöse Feld als auch innerhalb der religiösen Selbstbeschreibung.

Was die Reflexionspraxis insgesamt angeht, so haben in der Moderne die Wissenschaften einen großen Teil der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung übernommen. Unsere Weltbilder sind von ihnen maßgeblich geprägt, und dieser Vorgang bleibt auch für die Religionsgeschichte nicht ohne Folgen. Doch wie im Falle des Verhältnisses von Religions- und Sozialgeschichte ist es auch hier nicht so einfach. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der modernen Reflexionspraxis und ihrer kondensierten Begriffe ist durch die Religionsgeschichte stimuliert, motivgeschichtlich zum Teil sogar maßgeblich durch religiöse Topoi geprägt. Auch in Bezug auf das Verhältnis von Religions- und allgemeiner Semantikgeschichte haben wir es folglich mit Wechselwirkungen zu tun.

In sozialwissenschaftlicher Perspektive lassen sich alle drei Dimensionen in einem wissenssoziologischen Verhältnis beschreiben: Religiöse Semantiken und Reflexionsprozesse einerseits sowie sozial- und gesellschaftsstrukturelle Entwicklungen andererseits stehen in einem Zusammenhang wechselseitiger Beeinflussung. In der Soziologie wird zuweilen die Frage der zeitlichen Abfolge von semantischen und gesellschaftsstrukturellen Entwicklungen diskutiert.[12] Wenn man so will, setzt sich hier der Streit um die Alternative von idealistischer und materialistischer Perspektive fort. Ich halte diese in prinzipieller Hinsicht formulierte Frage, wie meine Formulierung »wechselseitige Beeinflussung« bereits besagt, für müßig, ist sie doch dem berühmten Problem gleich, ob zuerst das Huhn oder zuerst das Ei da war. Wie stets, kommt es auch hier auf empirische Detailstudien an.

Im Übrigen kann das Verhältnis zwischen zwei der drei Dimensionen selbstverständlich durch die dritte Instanz vermittelt sein, also die Relation zwischen Religions- und Semantikgeschichte durch die Sozialgeschichte, die Beziehung zwischen Sozial- und Semantikgeschichte durch die Religionsgeschichte sowie das Verhältnis zwischen Religions- und So-

11 | Vgl. etwa Bödeker (2002).

12 | Vgl. etwa Stäheli (1998).

zialgeschichte durch die Begriffsgeschichte als Kondensat der Semantikgeschichte. Es handelt sich also, wie das Schema in Abbildung 3 zu zeigen versucht, um einen Kreislauf mit doppelter Richtung.

Abbildung 3: Verhältnis zwischen Religions-, Semantik- sowie Sozial- und Gesellschaftsgeschichte



Quelle: Eigene Darstellung

Im Folgenden werde ich das nur mit wenigen Strichen skizzierte Modell auf die Säkularisierungsproblematik anwenden. Ich beabsichtige dabei, wie gesagt, nicht, mich in der Säkularisierungsfrage eindeutig auf die eine oder andere Seite zu schlagen. Indem ich dem wechselseitigen Einfluss von Religions-, Sozial- und Semantikgeschichte nachgehe, bearbeite ich die Säkularisierungsthematik und mache zugleich den Säkularisierungsdiskurs zu einem empirischen Sachverhalt.

2 Indikatoren zur Messung von Säkularisierung

Um die Frage nach der heuristischen Potenz des Säkularisierungskonzepts in der eingangs genannten Minimalfassung und seiner Adäquanz mit der soziokulturellen Wirklichkeit zu beantworten, stellt sich zunächst die Frage nach geeigneten Indikatoren zur Messung von Säkularisierung. Wenn das Konzept oder sein Abweis nicht nur eine hermeneutische Funktion innerhalb der Selbstbeschreibung der Moderne haben, wenn es also überprüfbar sein soll, dann muss es operationalisiert werden.[13] Dazu

13 | Vgl. statt vieler Dobbelaere (1981); ders. (2002); Jagodzinski (1995); Pollack (2003).

sind bereits zahlreiche Vorschläge gemacht worden[14], und ich beabsichtige nicht, einfach einen weiteren hinzuzufügen. Vielmehr möchte ich anhand ausgewählter Indikatoren, die ich aus der Trias von Religions-, Sozial- und Semantikgeschichte ableite, verschiedene Dimensionen der Säkularisierungsfrage aufzeigen.

Im Zusammenhang der Operationalisierung des Säkularisierungskonzepts schlage ich vor, zusätzlich zur oben skizzierten methodischen Trias zwischen drei sozialen Dimensionen auf der Gegenstandsseite zu unterscheiden, nämlich zwischen der personalen, der institutionell-organisatorischen und der gesellschaftlichen Dimension. Trägt man an diese sozialstrukturelle Einteilung die Trias von Religions-, Sozial- und Begriffsgeschichte heran, so ergibt sich die in Tabelle 2 dargestellte Matrix.

Tabelle 2: Matrix der Trias von Religions-, Sozial- und Begriffsgeschichte sowie der Trias von Person, Institution/Organisation und Gesellschaft

	Religiöse Semantik	**Sozial- und Gesellschaftsstruktur**	**Begriffs- und Reflexionsgeschichte**
Person	Göttliches Gefäß oder Werkzeug	Individuum als soziale Zurechnungskategorie	Persönlichkeit, Subjektivität
Institution/ Organisation	Leib Christi	Kirchenorganisation oder Sekte (im Sinne von Max Weber und Ernst Troeltsch)	Bedeutungsverlust der intermediären Sozialformen?
Gesellschaft	Herrschaft Christi	Rationalitätspluralismus	Verhältnis von Religion und Moderne

Quelle: Eigene Darstellung

Die Sache ist allerdings noch etwas komplizierter, weil nicht nur die drei methodischen, sondern auch die drei sozialen Dimensionen auf der Gegenstandsebene in einem Wechselwirkungsverhältnis stehen. Wir haben es folglich mit einer dreidimensionalen Relation zu tun. Das graphisch darzustellen, würde jedoch der Funktion einer schematischen Vereinfachung zuwiderlaufen. Daher belasse ich es bei einigen Beispielen für die Wechselwirkung zwischen Personen, Institutionen bzw. Organisationen und der gesellschaftlichen Dimension. Die Trias von Religions-, Sozial- und Begriffsgeschichte ist bei allen Exemplifikationen mitzudenken (vgl. Abbildung 4).

Beispiele für das Verhältnis zwischen Personen und religiösen Organisationen sind zum einen Weisen der Zugehörigkeit und des *commit-*

14 | Vgl. etwa Pollack (2003).

ments. Anhand dieser beiden Kriterien entwickelt Weber bekanntlich seine Kontrasttypologie von Kirche und Sekte. Während die Kirche als Heils- und Gnadenanstalt die formale Mitgliedschaft, nicht aber emphatische Zugehörigkeit erfordert, zeichnet sich die Sekte durch letzteres aus. Zum anderen prägen Organisationen auch qua Sozialisation persönliche Einstellungen und Handlungen. Zudem erbringen sie Leistungen für Personen; heute sprechen manche gerne von ›religiösen Dienstleistungen‹.

Das Verhältnis von Personen und Gesellschaft ist beispielsweise durch die Stichworte Werthaltung, Biographiemuster und Lebensführung bezeichnet. Sie können organisatorisch und institutionell vermittelt, aber ebenso in weitgehender Unabhängigkeit von Organisationen und mehr oder minder institutionell verfasst sein.

Beispiele für die Beziehung zwischen Organisationen und Gesellschaft sind etwa das Verhältnis zwischen Staat und Religion, religionsrechtliche Konstellationen sowie der Wohlfahrtsstaat westlicher Gesellschaften als Säkularisat religiöser Ethiken.

Abbildung 4: Verhältnis zwischen Gesellschaftsstruktur/ Öffentlichkeit, Organisation und Person



Quelle: Eigene Darstellung

Ebenso, wie die Beziehung zwischen Personen und Gesellschaft institutionell oder organisatorisch geprägt sein kann, kann die Relation zwischen Institutionen oder Organisationen und Gesellschaft durch Personen vermittelt sein; das ist insbesondere in Zeiten gesellschaftlichen Umbruchs der Fall, wenn überkommene Institutionen und Organisationen zunächst an Plausibilität und dann auch an Stabilität verlieren; oder aber in religionsgeschichtlichen Situationen von religiösen Umbildungen oder Neu-

anfängen (diese nennt Weber den *Status Nascendi*; das ist der Zustand, in dem religiöse Ideen vermittelt durch charismatische Personen zu wirken beginnen). Es handelt sich also, wie ich behelfsmäßig schematisch darzustellen versucht habe (Abbildung 4), wiederum um einen Kreislauf mit doppelter Richtung.

Aus diesem Modell lassen sich etwa folgende Indikatoren zur Messung von Säkularisierung ableiten:

- die religiösen oder religiös bedingten Einstellungen, Orientierungen und Werthaltungen von Personen sowie Typen der religiösen oder religiös bedingten Lebensführung einschließlich Religiositäts- und Frömmigkeitsstilen; sozialgeschichtlich von Interesse ist hierbei die Ausbildung von Schichten, Bewegungen und spezifischen Milieus und Lebensstilen;
- ferner die Normierungs- und Prägekraft sowie der Verbreitungsgrad von religiösen Institutionen (wie etwa rituellen Handlungen);
- sodann die Mitgliederzahl, der Bindungsgrad und der gesellschaftliche Einfluss von religiösen Organisationen, Bewegungen und Gruppierungen;
- sowie schließlich die Bedeutung von Religion in gesellschaftsstruktureller Hinsicht, also etwa die Rolle von Religion für andere gesellschaftliche Bereiche und in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

Diese Indikatoren beanspruchen, um es noch einmal zu sagen, keine Vollständigkeit, sondern verstehen sich als repräsentative Beispiele für die drei sozialen Dimensionen und ihre Relationen. Sie als Grundlage zur Messung von Säkularisierung zu verwenden, würde bereits ein umfangreiches Forschungsprogramm bedeuten. Es versteht sich daher von selbst, dass ich an dieser Stelle wiederum nur eine äußerst kleine Auswahl aus den beispielhaft genannten Indikatoren treffen kann.

Im Folgenden führe ich *messbare* Indikatoren an und konzentriere mich somit auf die ›sichtbare‹ Religion. Darüber hinaus werde ich Religion lediglich innerhalb des Indikators ihrer gesellschaftlichen Virulenz behandeln. ›Unsichtbare‹, individuelle Religiositätsformen lassen sich in einem quantitativ-repräsentativen Sinne kaum messen und sind mit wissenschaftlichen Mitteln ohnehin nicht oder jedenfalls nur unzureichend zu erfassen. Daher können mit ihnen auch keine längerfristigen Entwicklungslinien gezeichnet werden – weder Säkularisierung noch die Zunahme religiöser Vielfalt. Zudem beschränke ich mich in den Befunden aus Gründen der Materialbegrenzung auf die deutsche Situation – sofern es das Datenmaterial zulässt – im Verlauf des 20. Jahrhunderts.

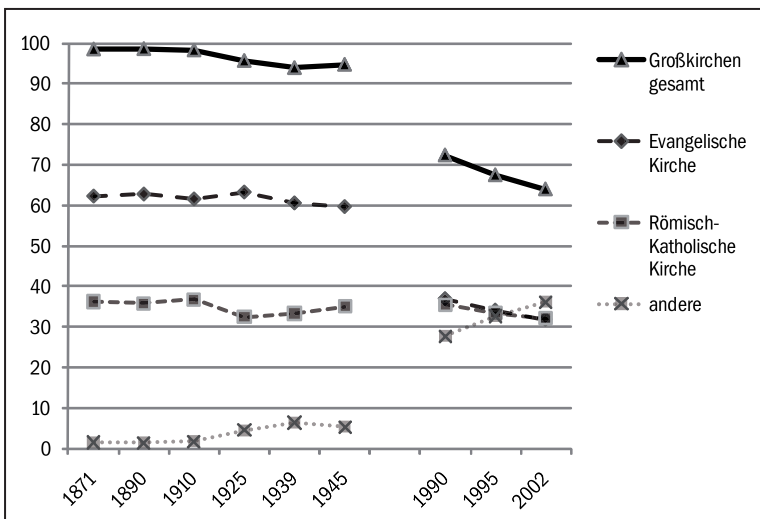
- Zunächst werde ich als den gröbsten Indikator für Säkularisierung die Entwicklung formaler Kirchenmitgliedschaft im Verlauf des 20. Jahrhunderts in den Blick nehmen.

- Sodann betrachte ich die Austrittsbewegungen und die verschiedenen Austrittsmotive und -bedingungen.
- Im Anschluss daran werde ich Befunde zur Teilnahme am kirchlichen Leben vorstellen.
- Viertens komme ich auf den religiösen Pluralismus zu sprechen, der gegen die behauptete Säkularisierung ins Feld geführt wird.
- Fünftens beschäftige ich mich mit dem Sachverhalt, dass Religiosität nicht mit Kirchlichkeit gleichzusetzen ist; ein Argument, dass ebenfalls gegen die Säkularisierungsthese geltend gemacht wird.
- Schließlich wende ich mich der Virulenz von Religion auf gesellschaftlicher Ebene zu.

3 Mitgliedschaft und Kirchlichkeit

In einem ersten Schritt möchte ich den Blick auf den Verlauf der allgemeinen Religionsstatistik im 20. Jahrhundert lenken, näherhin auf die gröbsten Indikatoren, nämlich formale Mitgliedschaft und Kirchlichkeit im Sinne des Interesses am »Institut der christlichen Kirche«, wie bereits der spätrationalistische Universitätstheologe Karl Gottlieb Bretschneider »Kirchlichkeit« definiert.[15]

Abbildung 5: Religionszugehörigkeit im Kaiserreich, in der Weimarer Republik, im Dritten Reich und im vereinigten Deutschland 1871-1945 und 1990-2002 (in Prozent, Zeitachse nicht maßstäblich)



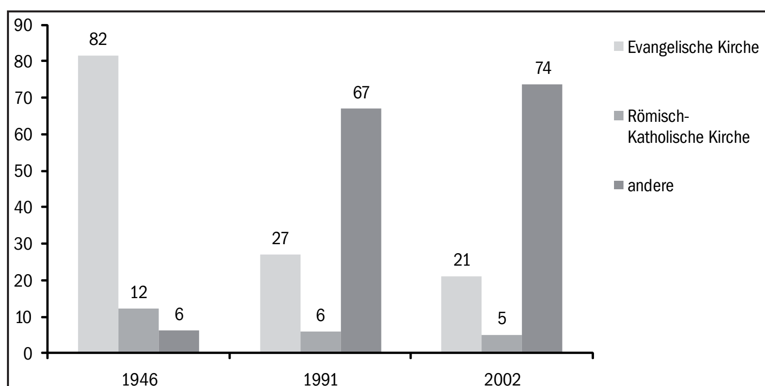
Quelle: Kirchliche Statistiken und Statistisches Bundesamt; eigene Auswertung

15 | Vgl. den Nachweis bei Graf (1997: 47, Anm. 46).

In Abbildung 5 ist die Religionszugehörigkeit zur Evangelischen und zur Römisch-Katholischen Kirche während des Kaiserreichs, der Weimarer Republik, im Dritten Reich und im vereinten Deutschland bis 2002 dargestellt. Fasst man beide großen christlichen Konfessionen zusammen, so zeigt sich, dass die Kirchenmitgliedschaft für lange Zeit relativ konstant bleibt. Erst ab 1910 ist ein Rückgang zu verzeichnen, der bis 1940 andauert. Aus den Befunden geht hervor, dass der Schwund zwischen 1910 und 1925 katholischerseits bedingt ist, während die Evangelische Kirche in diesem Zeitraum einen Mitgliedschaftszuwachs erfährt. Zwischen 1925 und 1939 verhält es sich geradewegs umgekehrt. Die größte Differenz in der Mitgliedschaft der beiden christlichen Großkirchen besteht freilich, und das ist nicht überraschend, zwischen den Zeitpunkten 1945 und 2002.

Es ist außerdem bekannt, dass der Protestantismus in der DDR der große Verlierer des staatlich dekretierten Atheismus ist. Die Römisch-Katholische Kirche hat in diesem Zeitraum dagegen kaum Verluste aufzuweisen. Ein Zeitpunktvergleich verdeutlicht den enormen Verlust.

Abbildung 6: Religionszugehörigkeit auf dem Gebiet Ostdeutschlands, Zeitpunktvergleich 1946/1991/2002 (in Prozent)



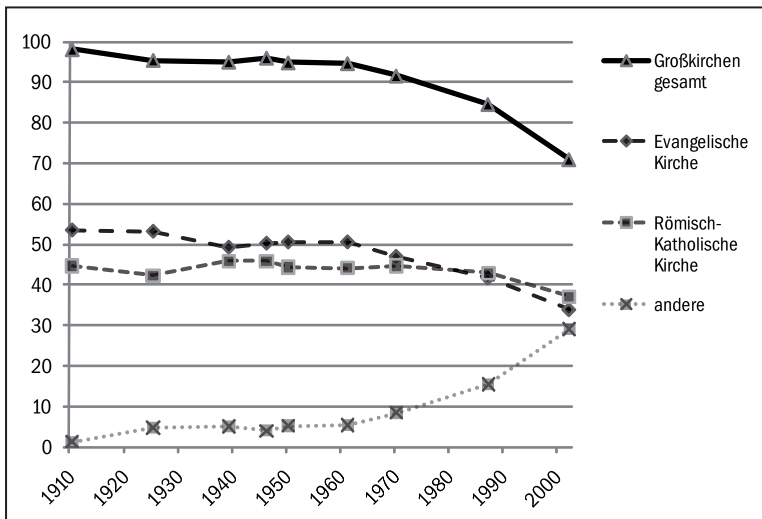
Quelle: Kirchliche Statistiken und Statistisches Bundesamt; eigene Auswertung

Während 1946 von allen Religionszugehörigen auf dem Gebiet der späteren DDR die Mitglieder der Evangelischen Kirche noch fast 82 Prozent ausmachten, stellten sie 1991 nur noch 27 Prozent und 2002 gerade noch 21 Prozent der ostdeutschen Bevölkerung. Der entsprechende Anteil der Mitglieder der Römisch-Katholischen Kirche betrug 1946 12 Prozent, 1991 6 Prozent und 2002 5 Prozent. Aus diesen Zahlen kann abgelesen werden, warum die Religionspolitik der DDR in quantitativer Hinsicht vor allem die Evangelische Kirche getroffen hat: Ihr gehörte schlichtweg die überwiegende Mehrheit aller religiös Organisierten in Ostdeutschland an. Die Mitgliederzahl der Evangelischen Kirche schrumpfte um rund 74 Prozentpunkte, diejenige der Römisch-Katholischen Kirche um rund 58 Prozentpunkte.

Die Religionspolitik der DDR hat also einen sehr starken Einfluss auf die Statistik der Religionszugehörigkeit ausgeübt. Allerdings stellt dieser Sachverhalt keinen Faktor der Säkularisierung im Sinne des Bedeutungsverlustes von Religion im Zuge des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses dar. Die Religionspolitik der DDR ist kein Teil der strukturellen Entwicklung der modernen Gesellschaft, sondern als ›Weltanschauungskampf‹ ein kultureller Faktor. Und da sich der Atheismus mit einem gewissen Recht ebenso als eine Glaubensform verstehen lässt, ist die Religionspolitik der DDR ein Bestandteil der modernen Religionsgeschichte.

Im Zusammenhang der Säkularisierungsfrage ist es notwendig, den religionspolitischen Faktor zu isolieren und gesondert zu analysieren. Dies kann ich im Rahmen dieses Beitrags selbstverständlich nicht tun, zumal das empirische Material, sofern überhaupt vorhanden, noch längst nicht aufgearbeitet ist. Wichtige Arbeiten auf diesem Gebiet haben etwa Kurt Nowack, Jochen-Christoph Kaiser und Detlef Pollack geleistet. Ich beschränke mich hingegen auf das verfügbare Material für das ehemalige Bundesgebiet.

Abbildung 7: Religionszugehörigkeit auf dem Gebiet Westdeutschlands 1900-2002 (in Prozent)



Quelle: Kirchliche Statistiken und Statistisches Bundesamt; eigene Auswertung

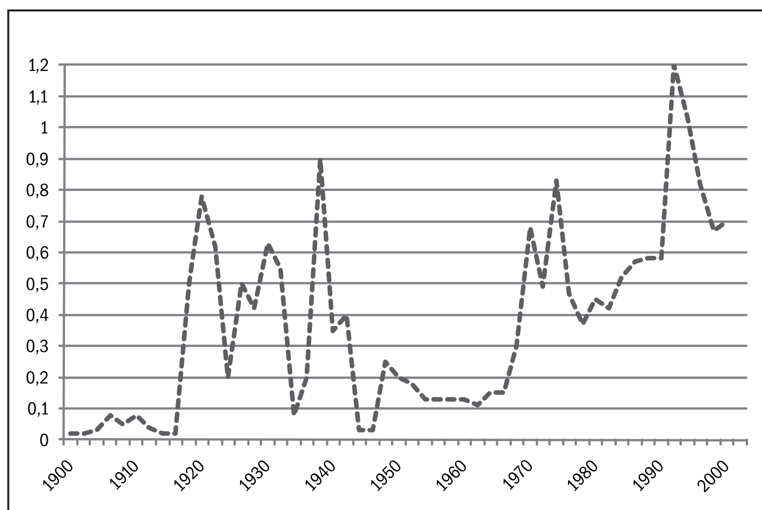
Die Kirchenmitgliedschaft zeigt hier (vgl. Abbildung 7) vor allem, dass beide Großkirchen auf dem Terrain Westdeutschlands in etwa auf dem Stand nach dem Zweiten Weltkrieg bleiben – und zwar bis in die 1960er Jahre hinein. Verluste der einen Großkirche werden durch Gewinne der anderen kompensiert. Seit dem Ende der auch für die Religionsgeschichte langen 1960er Jahre kommt es hingegen zu drastischen Einschnitten, zunächst nur bei der Evangelischen Kirche, ab den 1990er Jahren

auch beim römischen Katholizismus. Der Mitgliederschwund der beiden Großkirchen ist also längst nicht allein mit der Religionspolitik der DDR zu erklären. Im Folgenden betrachte ich daher die Austrittsbewegungen als einen zweiten möglichen Indikator, oder streng genommen: als das Komplement des ersten Indikators der Mitgliedschaft.

4 Austrittsbewegungen[16]

Nachdem das Wöllner'sche Religionsedikt von 1788 zunächst den Konfessionswechel gestattete und sechs Jahre später das Allgemeine Preußische Landrecht die völlige Gewissensfreiheit anerkannte, waren die rechtlichen Grundlagen für das Austrittsrecht prinzipiell gegeben. Faktisch möglich wurde ein Austritt aber erst 1874, als das Zivilstandsregister auf Reichsebene in Kraft trat. Dennoch wirkten Formschriften über Gebühren, Verzögerungen steuerlicher Entlastungswirkung und Antragsfristen hinderlich. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts begann sich die liberale Religionsgesetzgebung auszuwirken.

Abbildung 8: Zahl der Austritte aus der Evangelischen Kirche 1900-2002 (in Prozent)



Quelle: Kirchliche Statistiken und Statistisches Bundesamt; eigene Auswertung

Zwischen 1884 und 1949, also binnen 55 Jahren, sind fünf Millionen Mitglieder aus der Evangelischen Kirche ausgetreten; das sind etwa 17 Prozent der Kirchenmitglieder zu Beginn des Zeitraums. Weitere fünf Millionen Mitglieder sind zwischen 1970 und 2000 ausgetreten, also innerhalb von

16 | Beim Indikator ›Austrittsbewegungen‹ beschränke ich mich aufgrund des mir zur Verfügung stehenden Materials auf die evangelische Kirche.

30 Jahren; das sind, bezogen auf 1970, ebenfalls ca. 17 Prozent der Mitglieder. Erste leichte Bewegungen in der Austrittsstatistik sind ab 1906 zu beobachten. Die Zeit von 1906 bis 1914 stellt den Beginn der organisierten Kirchenaustrittsbewegung dar, die mittlerweile recht gut erforscht ist.[17] Ihre eigentlichen Initiatoren waren die Freidenker. Aufgrund der ablehnenden Haltung der Amtskirche gegenüber Sozialdemokratie und Arbeiterbewegung machten sich auch diese zu Fürsprechern der Kirchenaustrittsbewegung. In den Worten von Hans-Ulrich Wehler: Es entstand der Eindruck, dass es die Kirche »eher mit dem satten Bürgertum und dem gnädigen Herrn auf dem Rittergut hielt als mit den Landarbeitern oder den Ausgebeuteten der Städte« (Wehler 1977: 119). Der Kirchenaustritt konnte auf relativ ungefährliche Weise die oppositionelle Position dem Staat gegenüber zum Ausdruck bringen. Aber auch politisch engagierte Christen mit Nähe zur Arbeiterschaft waren von der Kirche enttäuscht und schlossen sich der Austrittsbewegung an; ein prominentes Beispiel ist Paul Göhre, ein ehemalige Pfarrer, der Fabrikarbeiter und Freund Max Webers war.

Neben weltanschaulichen und politischen Motiven spielten auch sozialgeschichtliche und ökonomische, näherhin finanzielle Gründe eine wichtige Rolle. Die Neuregelung des Finanzaufkommens der Kirchen in Preußen durch das Staatsgesetz vom 14. Juli 1905 führte dazu, dass mehr Familien, insbesondere in der Arbeiterschaft, zur Zahlung der Kirchensteuer herangezogen wurden. 1907 hatte der Staat zudem das Recht erhalten, in die Lohnlisten der Arbeitgeber Einsicht zu nehmen, wodurch zahlreiche Arbeiter, deren Einkommen bis *dato* niedriger eingeschätzt wurden, dann steuerpflichtig und also ebenfalls für die Kirchensteuer veranlagt wurden. 1908 stiegen die Austrittszahlen etwa in Preußen um 119 Prozentpunkte. Diese Entwicklungen zeigen deutlich, dass sozialhistorische Faktoren zur Erklärung der Kirchenaustritte herangezogen werden müssen; ideologische Motive allein reichen nicht aus.

Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges erhöhten sich die Zahlen der Kirchenaustritte in einem bis dahin nicht gekannten Maße rapide. Entsprechend den Austrittszahlen nahm auch die Freidenkerbewegung Aufschwung: Ihre Verbände konnten 1932 rund 800.000 Mitglieder verzeichnen. Ihre geographischen Schwerpunkte lagen in den Zentren der Arbeiterbewegung, z.B. in Sachsen, in Thüringen, im Rheinland und in Westfalen (z.B. Solingen).

Mit der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten 1933 gingen die Kirchenaustritte zunächst zurück, und die -eintritte stiegen rasant an. Die Nationalsozialisten hatten, um die Akzeptanz ihrer Herrschaft in der Bevölkerung zu vertiefen, unter Berufung auf die Unterstützung eines ›positiven‹ Christentums zunächst den Eindruck einer kirchenfreundli-

17 | Vgl. nur Göhre (1909); Pfender (1930); Ermel (1971); Feige (1977); Institut für Demoskopie Allensbach (1992).

chen Politik erweckt und Eintritte sowie Gottesdienstbesuche – zum Teil in Uniform – zentral gesteuert.

Nach dem Scheitern der nationalsozialistischen Kirchenpolitik 1934 und mit dem Ende der innen- und außenpolitischen Rücksichten nach 1936 stiegen auch die Austrittszahlen wieder deutlich an, wobei selbst die höchsten Werte der Anfangsjahre der Weimarer Republik noch übertroffen wurden. Während des Zweiten Weltkrieges sanken diese Zahlen, wie schon im Ersten Weltkrieg, augenfällig; ein Tiefstand wurde 1945 erreicht. Nach Kriegsende kamen den Kirchen wichtige Funktionen zu, insbesondere in Entnazifizierungsverfahren und beim Aufbau einer wohlfahrtsstaatlichen Organisationsstruktur. Da sie als vergleichsweise ›unbelastet‹ galten und zudem in der Bevölkerung ein großes Bedürfnis nach geistiger Neuorientierung bestand, wandten sich ihnen kurzzeitig viele Menschen wieder stärker zu. Doch mit der Normalisierung der Lebensverhältnisse gab es auch wieder mehr Austritte, und 1949 ist ein deutlicher Anstieg zu verzeichnen.

Zwischen 1950 und 1967 – einer Zeit wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Konsolidierung, die mit restaurativen Tendenzen in verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen verbunden war – blieben die Austrittszahlen auf einem relativ niedrigen Niveau. Zu einem drastischen Anstieg kam es dann wieder gegen Ende der 1960er Jahre. Im Gegensatz zu den Jahren 1906 bis 1914 oder nach 1918 verband sich dieser Trend mit tiefgreifenden gesellschaftsstrukturellen, kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Entwicklungen, die mit den Stichworten Liberalisierung und Individualisierung zu kennzeichnen sind. Das setzte institutionenkritische Potentiale frei, die auch und vielleicht gerade an den Kirchen nicht vorübergingen.

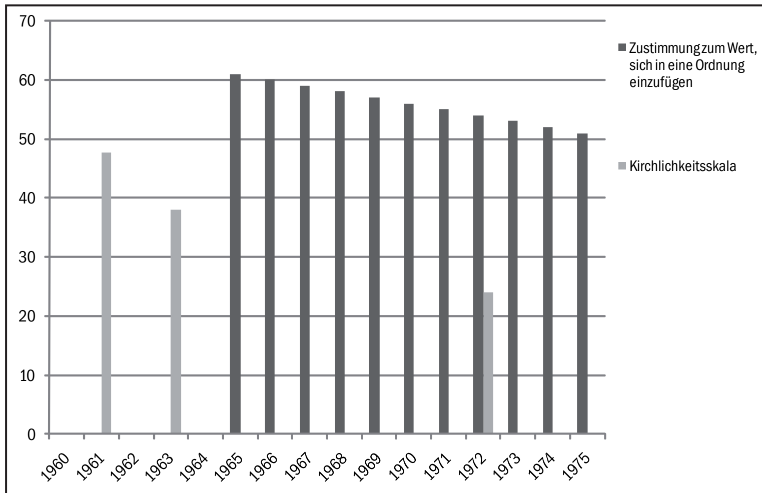
Die Kirchenaustrittswelle um 1970 ist möglicherweise die einzige Säkularisierungsbewegung organisierter Religion im Sinne gesellschaftsstruktureller Modernisierung unabhängig von kontingenten Interessen und Weltanschauungskämpfen oder jedenfalls über diese hinaus. Sie korreliert mit einem grundlegenden Wertewandel, der in der Forschung eindrücklich dokumentiert ist. Ich führe nur ein kleines Beispiel an – stellvertretend für viele Indikatoren –, nämlich die Abnahme der Zustimmung zu überkommenen Ordnungsvorstellungen als Indikator für Institutionenkritik.

Die Graphik (Abbildung 9) zeigt die Parallele zwischen der rückgängigen Kirchenmitgliedschaft und der abnehmenden Bereitschaft, sich in eine Ordnung einzufügen. Die Folgen der Individualisierung der Lebensführung bezogen sich im religiösen Feld insbesondere auf die zunehmende Distanz gegenüber der Kirchenorganisation. Über die Frage, ob mit diesem Vorgang auch Religiosität abnahm, ist damit freilich noch nichts gesagt.

Der bislang stärkste Ausschlag an Kirchenaustritten ist 1991 mit gut einem Prozent festzustellen. Primär verantwortlich hierfür ist vermutlich die Einführung des Solidaritätszuschlags, der gerade einkommensschwa-

che Bevölkerungsschichten dazu brachte, wenigstens die Kirchensteuer zu sparen.

Abbildung 9: Kirchlichkeit und Wertewandel (jeweils in Prozent)



Quelle: Institut für Demoskopie Allensbach/Kaufmann 1968

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass bis auf die Austritte gegen Ende der 1960er und zu Beginn der 70er Jahre der Mitgliederschwund im Wesentlichen mit bestimmten sozialgeschichtlichen, politischen und wirtschaftlichen Interessenlagen verbunden ist. Der Rückgang der Mitgliedschaft in den beiden Großkirchen ist somit nicht zwangsläufig als Teil des gesellschaftsstrukturellen Modernisierungsprozesses zu erklären, sondern ist zu einem guten Teil interessenbedingt und somit kontingenter Natur.

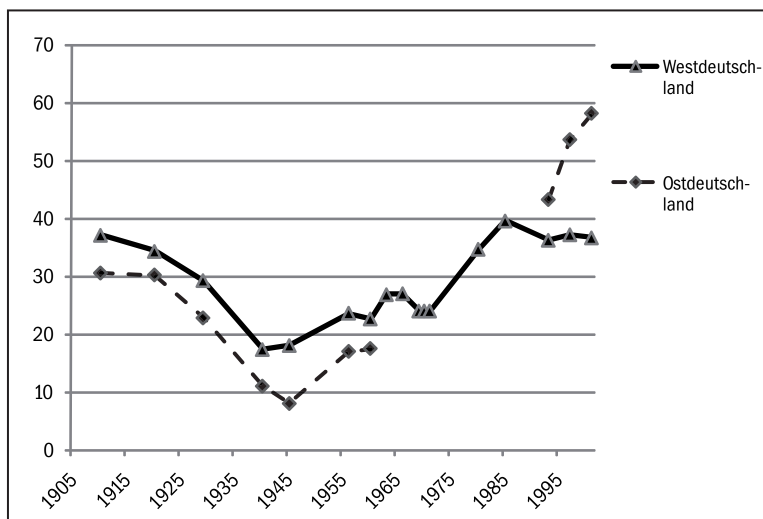
5 Teilnahme am kirchlichen Leben

Als wichtigster Indikator ›echter Religiosität‹ gilt bereits den theologischen Kirchenstatistikern des 19. Jahrhunderts die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst und am Abendmahl. Wenn auch ich die Teilnahme am kirchlichen Leben am Beispiel der Abendmahlsstatistik exemplifiziere, so tue ich das nicht aus theologie- und kirchenpolitischen Motiven, sondern aus sozialwissenschaftlichen Gründen: Wie bereits Lucian Hölscher (2001) in seinem Datenatlas vermerkt, ist die Teilnahme am Abendmahl im Unterschied zu einer einmaligen Kasualie wie der Taufe und Beerdigung ein geeigneter Indikator für das Ausmaß *genuin religiöser* Partizipation am kirchlichen Leben. Die Teilnahme an anderen Kasualhandlungen vermischt sich leicht mit nichtreligiösen Motiven, etwa sozialen Konventionen; das ist für die Teilnahme am Abendmahl eher unwahrscheinlich.

Abbildung 10 zeigt die Abendmahlsstatistik im Bereich der evangelischen Landeskichen.

Danach ist die Teilnahme am Abendmahl zwischen 1910 und 1945 rapide gesunken. In den 1960er Jahren pendelt sich der Anteil derjenigen evangelischen Kirchenmitglieder, die am Abendmahl teilnehmen, bei durchschnittlich rund 25 Prozent ein. In den 1980er Jahren kommt es dann plötzlich zu einem hohen Zuwachs, der teilweise das Ausmaß zu Beginn des Jahrhunderts übersteigt. Dieser Anstieg kann mit einem gesteigerten Interesse an rituellen Begehungen über Passageriten hinaus zusammenhängen. Man will nicht mehr nur auf konventionelle Weise Rituale begehen, sondern sich auf die religiöse Funktion konzentrieren. Die hohe Zahl für Ostdeutschland bestätigt im Übrigen andere Ergebnisse, dass dort nämlich eine Bekenntniskirche mit vergleichsweise hoher Interaktionsdichte im Unterschied zur westdeutschen Volkskirche besteht. Die Säkularisierungsthematik stellt sich also anders dar, wenn man nicht nur die quantitative Mitgliedschaftsstatistik oder den sonntäglichen Gottesdienstbesuch berücksichtigt, sondern auch qualitative Merkmale wie etwa spezifisch religiöses Handeln in den Blick nimmt.

Abbildung 10: Teilnahme am Abendmahl im Bereich der evangelischen Landeskirchen 1910-2001 (in Prozent)



Quelle: Kirchliche Statistik und eigene Auswertung

6 Religiöse Pluralisierung statt Säkularisierung?[18]

Die US-amerikanische Situation der für die Geschichte dieses Landes konstitutiven religiösen Pluralität hat Markt- und Rational-Choice-Theo-

18 | Der folgende Abschnitt ist die veränderte Fassung von Krech (2007).

retiker zu der These inspiriert, dass die europäische Säkularisierung ein Produkt der Staatskirchen sei, während der ›freie Markt religiöser Anbieter‹ zu gesteigerter Religiosität führe.[19] Unabhängig von der Plausibilität dieser Annahme ist es selbstverständlich richtig, dass der Rückgang der Kirchenmitgliedschaft nicht zwangsläufig auch die Abnahme von Religiosität bedeuten muss. Daher stellt sich für die deutsche Situation die Frage, was es mit denen auf sich hat, die ich in der oben dargestellten Mitgliedschaftsstatistik unter der Rubrik ›andere‹ zusammengefasst habe.[20] Eine entsprechende Statistik – zumal im Zeitreihenvergleich – zu erstellen ist allerdings schwierig, weil die Rubrizierungen der verschiedenen Volkszählungen häufig variieren[21], im Übrigen sehr grob sind und nur zum Teil der religiösen Pluralisierung gerecht werden.

a) Religiöse Pluralität in Deutschland

Die religiöse Landschaft ist nicht nur im weltweiten Maßstab vielfältig, sondern auch in Deutschland bunter geworden. Dafür sind vor allem folgende Faktoren verantwortlich:

- Zunächst sind die beiden christlichen Großkirchen in sich pluraler, als es den Anschein hat: Die Differenzierung in verschiedene Milieus, die für die moderne Gesellschaft kennzeichnend geworden ist, hat auch in den christlichen Großkirchen Einzug gehalten. Kirchennähe und Kirchenferne sind dabei nicht immer leicht auszumachen.
- Sodann ist das Christentum in Deutschland nicht nur durch den römischen Katholizismus und die evangelischen Landeskirchen vertreten. Die drittgrößte christliche Kirche stellt die orthodoxe Kirche dar, die sich mit Bezug auf die Herkunftsländer ihrer Mitglieder in Einzelkirchen untergliedert. Daneben gibt es die Freikirchen wie etwa die Baptisten, Methodisten und Mennoniten sowie vor allem im evangelikalen und pfingstlich-charismatischen Bereich zahlreiche weitere unabhängige Vereinigungen und Strömungen. Eine Zahl lässt sich hier kaum angeben – es können bundesweit gut 100 sein.
- Des Weiteren gesellten sich in den letzten Jahrzehnten – vor allem bedingt durch Zuwanderung – andere Religionen an die Seite des Christentums und des Judentums: von verschiedenen islamischen Richtungen bis zu buddhistischen Strömungen und Hindu-Religionen.
- Außerdem haben sich neureligiöse Strömungen und das esoterische Spektrum etabliert und sind zu einem festen Bestandteil der religiösen Landschaft geworden.

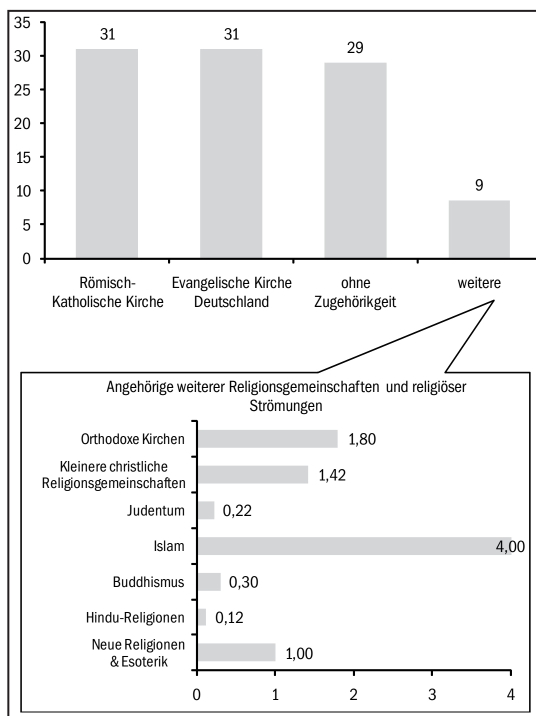
19 | Zur Diskussion vgl. die Aufsatzsammlung Young (1997).

20 | Zum religiösen Pluralismus in Deutschland vgl. Wolf (1999).

21 | Zu dieser Problematik vgl. Ziegler (1959: 422-436).

- Schließlich ist die Personengruppe zu nennen, die keiner Religionsgemeinschaft angehört. Das muss aber nicht zwangsläufig heißen, dass diese Menschen auch nicht religiös sind. Es ist möglich, dass sie eine gleichsam ›freischwebende Religiosität‹ hegen.

Abbildung 11: Zugehörige zu Religionsgemeinschaften und religiösen Strömungen in Deutschland 2006 (in Prozent)



Quelle: Kirchliche Statistiken, *Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst*, Marburg (Stand 2006; siehe http://www.remid.de) und eigene Erhebungen und Berechnungen

Die Verteilung der in Deutschland vertretenen Religionsgemeinschaften und religiösen Strömungen stellt sich für 2006 statistisch folgendermaßen dar (Abbildung 11): Als Daumenformel kann festgehalten werden, dass jeweils rund 30 Prozent der Deutschen entweder dem römischen Katholizismus, einer der evangelischen Landeskirchen oder aber keiner Religionsgemeinschaft angehören. Die restlichen Prozente verteilen sich auf weitere Religionsgemeinschaften und Strömungen. Die Mitglieder kleinerer christlicher oder dem Christentum nahe stehender Religionsgemeinschaften machen etwas mehr als 3 Prozent aus. Fasst man sämtliche muslimische Richtungen zusammen, stellt der Islam mit mindestens

4 Prozent die drittgrößte in Deutschland vertretene Religion dar,[22] gefolgt von 0,3 Prozent Buddhisten, etwa 0,2 Prozent Juden und 0,1 Prozent Hindus. Neureligiösen Gemeinschaften und Strömungen sowie dem esoterischen Spektrum sind etwa 0,8 Prozent der deutschen Wohnbevölkerung zuzurechnen. Rund 29 Prozent der Deutschen gehören keiner Religionsgemeinschaft oder religiösen Strömung an – eine im Weltmaßstab weit über dem Durchschnitt (rund 17 %) liegende Größenordnung. Allerdings sind unter Ihnen dem *Religionsmonitor* zufolge 32 Prozent religiös im Sinne einer Offenheit für religiöse Fragen und Deutungsmuster und 2 Prozent hoch religiös im Sinne einer dauerhaften Prägung der Weltsicht und der Lebensführung (vgl. Bertelsmann Stiftung 2007). Zusammen genommen und gemessen an der bundesdeutschen Bevölkerung praktizieren rund 10 Prozent eine ›freischwebende Religiosität‹ ohne Zugehörigkeit.

Was besagen nun diese Befunde für die Säkularisierungsfrage? Wie reagieren die Menschen auf die zunehmende religiöse Vielfalt? Nehmen sie sie als Bedrohung oder Bereicherung wahr? Wirkt sich religiöse Vielfalt förderlich oder hemmend auf das religiöse Leben aus? Unter anderem liegen dem *Religionsmonitor* diese Fragen zugrunde. Die von Stefan Huber entwickelte und in dieser Befragung verwendete Zentralitätsskala[23] erlaubt es, verschiedene Grade der Bedeutung von Religiosität für das Fühlen, Denken und Handeln der Menschen zu unterscheiden. Mit diesem Instrument lassen sich Strukturen der Religiosität erfassen, zu denen ich Haltungen gegenüber der religiösen Vielfalt in Beziehung setze. Dabei geht es weniger um Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, sondern eher darum, ob und wie sich Menschen mit ihrer eigenen Religiosität auseinandersetzen und wie sie zu anderen Religionen stehen.

b) Reaktionen auf die religiöse Vielfalt

Wenn Menschen mit anderen religiösen Überzeugungen als den ihren in Kontakt kommen, können sie auf verschiedene Weise reagieren. Eine Möglichkeit besteht darin, dass sie beginnen, über ihre eigene Religiosität nachzudenken, eine andere, dass sie ihre eigene Überzeugung nicht infrage stellen wollen und sich anderen Überzeugungen gegenüber verschließen. Beide Verhaltensweisen wurden im *Religionsmonitor* erhoben.

(1) Reflexivität

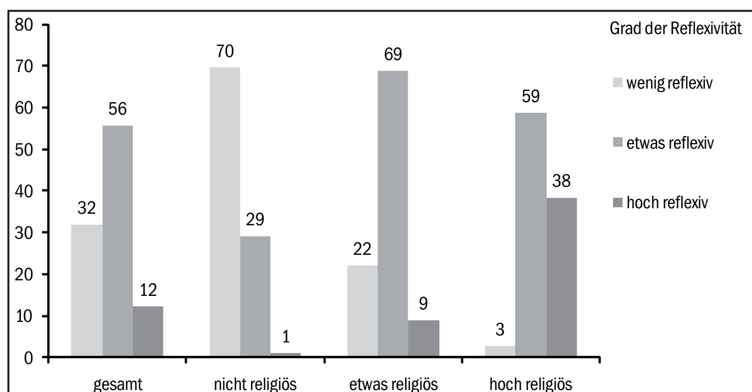
»Wie oft setzen Sie sich kritisch mit religiösen Lehren auseinander, denen Sie grundsätzlich zustimmen?« »Wie oft überdenken Sie einzelne

---

22 | Neueren Untersuchungen aus dem Jahr 2009 gemäß leben in Deutschland etwa 3,8 bis 4,3 Millionen Muslime; das sind zwischen 4,6 % und 5,2 % der Gesamtbevölkerung (Quelle: Studie »Muslimisches Leben in Deutschland«, die die *Deutsche Islam Konferenz* in Auftrag gegeben hat und vom *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge* durchgeführt worden ist; dokumentiert in Haug/Müssig/Stichs [2009]).

23 | Vgl. Huber (2003).

Abbildung 12: Hoch religiöse Menschen denken eher kritisch über ihre Religiosität nach (Angaben in Prozent)



Quelle: Religionsmonitor 2007; eigene Berechnungen

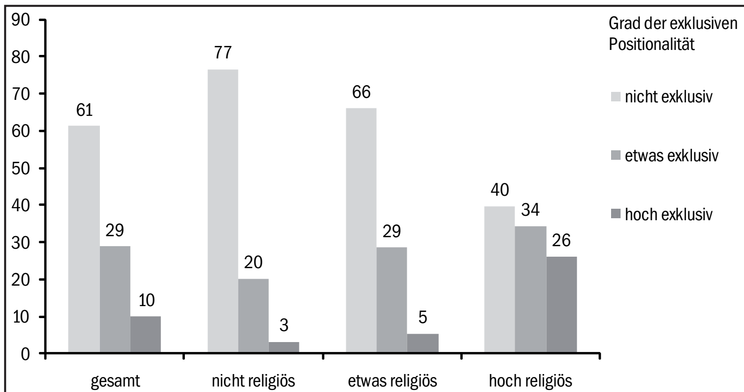
Punkte Ihrer religiösen Einstellungen?« »Wie wichtig ist es für Sie, religiöse Themen von verschiedenen Seiten aus zu betrachten?« Mit diesen Fragen wurde die Bereitschaft erhoben, sich mit der eigenen Religiosität auseinanderzusetzen. Insgesamt neigen zwei von drei Deutschen dazu, ihre eigene Religiosität etwas oder stark zu hinterfragen (vgl. Abbildung 12[24]). Der in diesem Zusammenhang wichtigste Befund lautet, dass Menschen, für die Religiosität in ihrem Denken, Fühlen und Handeln zentral ist, auch eine vergleichsweise hohe Bereitschaft an den Tag legen, sie zu hinterfragen. Während sich von denjenigen, für die Religiosität in ihrem Leben eine eher untergeordnete oder keine Rolle spielt, sich nur jeder Dritte mit ihr auseinandersetzt, tun das nahezu 40 Prozent der Hochreligiösen besonders stark. Interessanterweise denken nicht nur ältere Menschen kritisch über Religion nach, sondern auch rund 10 Prozent der unter 50-Jährigen in einem hohen und etwa 30 Prozent in einem durchschnittlichen Maß. Wie steht es angesichts der Reflexionsbereitschaft mit dem exklusiven Anspruch der eigenen religiösen Inhalte?

(2) Exklusive Positionalität

»Ich bin davon überzeugt, dass in religiösen Fragen vor allem meine eigene Religion Recht hat und andere Religionen eher Unrecht haben.« »Ich bin davon überzeugt, dass vor allem die Mitglieder meiner eigenen Religion zum Heil gelangen.« Mit der Zustimmung zu diesen Aussagen wurde im *Religionsmonitor* die Ausprägung einer exklusiven Positionalität erhoben. Während diese Auffassungen von der überwiegenden Mehrheit der Nichtreligiösen oder der Religiösen abgelehnt werden, stimmen 60 Prozent derjenigen, für die Religion eine zentrale Bedeu-

24 | Die Prozentangaben bei dieser und den folgenden Abbildungen sind gerundet.

Abbildung 13: Hoch religiöse Menschen neigen eher dazu, ihren Glauben als exklusiv zu verstehen (Angaben in Prozent)



Quelle: Religionsmonitor 2007; eigene Berechnungen

tung hat, diesen Aussagen eher oder stark zu (vgl. Abbildung 13). Mit der Exklusivität verbindet sich zugleich eine Festigkeit der Glaubenspraxis: Je mehr Menschen ihre eigene religiöse Überzeugung als exklusiv verstehen, desto stärker leben sie im Alltag nach religiösen Geboten.

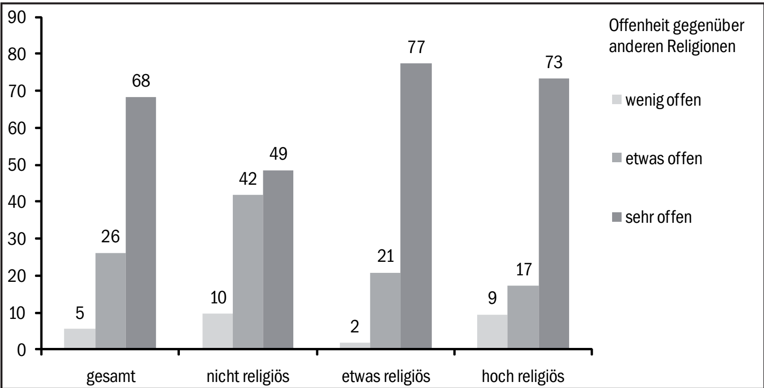
c) Konsequenzen für das religiöse Feld

Welche Konsequenzen haben diese beiden Befunde für das religiöse Feld, für die wechselseitige Wahrnehmung und die Interaktion zwischen den verschiedenen religiösen Positionen? Während Reflexivität und hohe Religiosität sich wechselseitig fördern, führt eine exklusive Positionalität eher zu Abgrenzungen und kann somit konfliktträchtig sein. Allerdings müssen sich Reflexivität und Positionalität nicht wechselseitig ausschließen. Immerhin sind 63 Prozent derjenigen, die einen exklusiven Glauben hegen, dazu bereit, ihn etwas zu hinterfragen; jeder Vierte unter ihnen tut dies sogar in einem hohen Maß.

In welcher Beziehung stehen die Bedeutung von Religiosität für das eigene Leben und die Offenheit gegenüber anderen Religionen? Auch diese Haltung im Zusammenhang mit religiöser Vielfalt wurde im *Religionsmonitor* erhoben. »Für mich hat jede Religion einen wahren Kern.« »Ich finde, man sollte gegenüber allen Religionen offen sein.« Anhand dieser Aussagen wurden die religiöse Toleranz und die Bereitschaft ermittelt, gegenüber anderen Religionen aufgeschlossen zu sein. Naturgemäß teilen Menschen, die nichts von Religion halten, diese Auffassungen in einem geringeren Maß als religiöse Menschen. Religiöse stimmen dagegen diesen Aussagen mit nahezu 100 Prozent etwas oder sehr zu, bei den Hochreligiösen sind es gut 90 Prozent (vgl. Abbildung 14). Eine hohe Religiosität muss somit nicht mit religiöser Intoleranz einhergehen. Zudem zeigt sich bei den Religiösen, dass ein gewisser Orientierungsbedarf besteht.

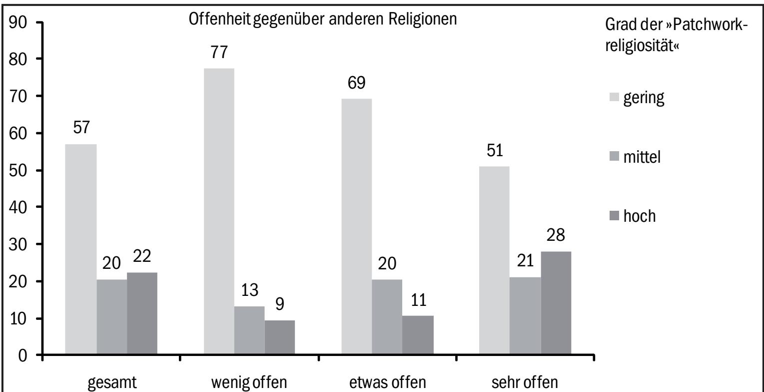
Immerhin geben 19 Prozent von ihnen an, dass sie in religiösen Fragen etwas auf der Suche sind, 8 Prozent sind es sogar ziemlich oder sehr.

Abbildung 14: Eine hohe Religiosität muss nicht mit religiöser Intoleranz einhergehen (Angaben in Prozent)



Quelle: Religionsmonitor 2007; eigene Berechnungen

Abbildung 15: Nur die wenigsten derjenigen, die offen gegenüber anderen religiösen Traditionen als ihre eigenen sind, greifen auch aktiv auf sie zurück (Angaben in Prozent)



Quelle: Religionsmonitor 2007; eigene Berechnungen

Führt eine offene Haltung gegenüber anderen Religionen auch dazu, Elemente anderer religiöser Überzeugungen für die eigene Religiosität zu übernehmen? Um diese Frage zu beantworten, wurde im *Religionsmonitor* die Zustimmung zu folgender Aussage ermittelt: »Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück.« 22 Prozent aller Deutschen kombinieren in ihrer eigenen Religiosität Elemente aus verschiedenen religiösen Traditionen (vgl. Abbildung 15). Diese Haltung ist Ausdruck des in der Religionssoziologie seit langem bekannten

Sachverhalts, dass religiös interessierte und praktizierende Menschen sich nicht immer auf die überkommene Tradition verlassen. Allerdings bedeutet die Offenheit gegenüber anderen Religionen nicht zwangsläufig, dass in der religiösen Praxis auch aktiv auf sie zurückgegriffen wird: Nur 28 Prozent der Menschen, die gegenüber anderen Religionen sehr offen sind, praktizieren auch eine ›Patch-work-Religiosität‹. Diese Diskrepanz kann als Bereitschaft interpretiert werden, mit anderen Religionen in einen Dialog zu treten, ohne dass man Elemente aus ihnen für die eigene Religiosität übernimmt.

d) Gesellschaftliche Folgen

Die zunehmende religiöse Vielfalt hat nicht nur Auswirkungen auf das religiöse Feld, sondern auch auf die Entwicklung der Zivilgesellschaft. Zwei dieser Konsequenzen aus den skizzierten religiösen Haltungen seien im Folgenden skizziert.

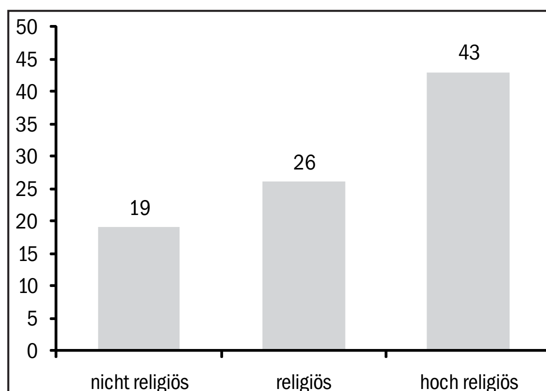
(1) Einstellungen zur Multikulturalität

Mit unterschiedlichen religiösen Überzeugungen gehen auch verschiedene Lebensweisen einher. Daher kommt es nicht nur darauf an, ob man einen anderen Glauben toleriert, sondern auch darauf, ob man die damit verbundene Lebensführung akzeptiert. »Ich finde, dass sich Ausländer an den vorherrschenden Lebensstil im Gastgeberland anpassen sollten.« Mit dieser Aussage wurde im *Religionsmonitor* die Einstellung zu unterschiedlichen Lebensweisen ermittelt. Im Ergebnis ist es für die ganz überwiegende Mehrheit selbstverständlich, dass sich ausländische Mitbürger an die hiesigen Lebensverhältnisse anzupassen haben. Doch neigen hoch religiöse Menschen, die sich mit ihrer eigenen Religiosität stark auseinandersetzen, etwas mehr dazu, gegenüber der Lebensweise von Ausländern Toleranz zu üben, als Menschen, für die Religion entweder eine geringere Rolle spielt oder die eine exklusive Positionalität vertreten.

(2) Religiosität als eine Quelle für zivilgesellschaftliches Engagement

»Uns würde nun interessieren, ob Sie außerhalb von Beruf und Familie ein Ehrenamt ausüben. Es geht um freiwillig übernommene Funktionen, die man regelmäßig unbezahlt oder gegen geringe Aufwandsentschädigung ausübt. Haben Sie derzeit ein solches Ehrenamt?« Mit der Zustimmung zu dieser Frage wurde im *Religionsmonitor* die Bereitschaft erhoben, sich zivilgesellschaftlich zu engagieren. Im Ergebnis tun dies Hochreligiöse sehr viel stärker als weniger oder nichtreligiöse Menschen (vgl. Abbildung 16). Während sich der Grad an exklusiver Positionalität nicht auswirkt, hat religiöse Reflexivität ebenfalls einen positiven Einfluss auf die Bereitschaft zur Übernahme eines Ehrenamts. Eine hohe Religiosität ist somit eine zivilgesellschaftliche Ressource.

Abbildung 16: Hochreligiöse Menschen engagieren sich überdurchschnittlich stark ehrenamtlich (Angaben in Prozent)



Quelle: Religionsmonitor 2007; eigene Berechnungen

e) Das Verhältnis von religiöser Diversität und Vitalität

Die zunehmende religiöse Vielfalt verändert die Haltung der Menschen gegenüber religiösen Fragen. Dadurch, dass verschiedene religiöse Überzeugungen nicht nur auf der politischen Weltbühne, sondern auch durch religionsinterne Differenzierung und Migration miteinander in Kontakt kommen und dass die Folgen religiöser Vielfalt zu Medienereignissen avancieren, wird Religion zu einem Thema, zu dem man sich verhalten muss. Dabei ist die Bereitschaft, über die eigene Religiosität kritisch nachzudenken, unter den Deutschen stärker ausgebildet als die Haltung eines Exklusivität beanspruchenden Glaubens. Den Befunden des *Religionsmonitors* zufolge fördern sich Reflexion und Religiosität wechselseitig, und in dieser Kombination sind auch religiöse Toleranz und zivilgesellschaftliches Engagement am stärksten ausgeprägt. Ob mit diesen Befunden Trends einhergehen, werden freilich erst künftige Erhebungen erweisen.

Anhand der Befunde sind Veränderungen sowohl im religiösen Feld als auch in zivilgesellschaftlicher Hinsicht zu erkennen. Allerdings ist im Kontext des Kapitels über Säkularisierung wichtig festzuhalten, dass die Veränderungen qualitativer, nicht jedoch quantitativer Art sind. Religiöse Pluralisierung scheint sich somit weder als Säkularisierung im Sinne des Bedeutungsrückgangs von Religion noch als Zunahme von Religion auszuwirken.

Im historischen Vergleich wird deutlich, dass die Diversität der religiösen Zugehörigkeitsverhältnisse im Verlaufe des 20. Jahrhunderts zugenommen hat. Setzt man das Nebeneinander der Mitgliedschaftsverhältnisse in Bezug und berechnet man über den Diversitätsindex[25] die

25 | Der Diversitätsindex (auch Herfindahl-Hirschmann-Index) setzt die quadrierten prozentualen Anteile der einzelnen religiösen Strömungen zueinander in

Heterogenität der Religionszugehörigkeit, so zeigt sich seit den 1970er Jahren ein signifkanter Anstieg (vgl. Wolf 1999: 326). Diese Tendenz wird durch die in Tabelle 3 aufgeführten Mitgliedschaftsverhältnisse aus dem Jahr 2006 weiter untermauert.

Tabelle 3: Diversität der Mitgliedschaftsverhältnisse im Zeitverlauf

Jahr	**1939**	**1950**	**1961**	**1970**	**1987**	**2006**
Mitgliedschafts-diversität	0,56	0,54	0,54	0,57	0,62	0,71

Quelle: Wolf (1999: 326) und Berechnungen von Markus Hero[26]

Soweit man die Statistiken zur religiösen Diversität zurückverfolgen kann, lässt sich sagen, dass Religion zumindest in ihrer organisierten Form trotz religiöser Pluralisierung quantitativ abgenommen hat. Daraus können Schlüsse in Bezug auf das Verhältnis zwischen religiösen Organisationen und Personen gezogen werden. Über die gesellschaftliche Bedeutung organisierter Religion sagen diese Befunde allerdings nichts aus.[27] Überdies ist damit ebenfalls nicht zwangsläufig gesagt, dass mit der organisierten Religion auch Religiosität überhaupt an Bedeutung verliert.

Unter den religionssoziologischen Arbeiten, die sich mit dem Phänomen der religiösen Pluralisierung befassen, nimmt die Debatte um die quantitativen Folgewirkungen eine besondere Rolle ein.[28] Dabei lassen sich im Wesentlichen zwei Positionen voneinander unterscheiden. Während der erste Ansatz (vgl. Berger 1967) einen gesamtgesellschaftlichen Rückgang religiösen Engagements annimmt, prognostizieren die Vertreter des zweiten Ansatzes (Finke/Stark 1988, Warner 1993) eine Zunahme der religiösen Aktivität als Folge von Pluralisierungsprozessen. Die unterschiedlichen Hypothesen sind der Tatsache geschuldet, dass beide Ansätze bei ihrer Analyse verschiedene Schwerpunkte setzen: Im Gegensatz zur ›Nachfrageseite‹ der religiösen Laien betont der zweite Ansatz die ›Angebotsseite‹ der religiösen Organisationen.

Beziehung. Er steht für die Wahrscheinlichkeit, dass zwei zufällig ausgewählte Menschen unterschiedlichen religiösen Strömungen angehören.

26 | Die Werte von 1939 bis 1987 beruhen auf den Ergebnissen der jeweiligen Volkszählungen, die von Wolf (1999: 326, 349) zur von meinem Mitarbeiter Markus Hero vorgenommenen Berechnung der religiösen Diversität in folgende Religionszugehörigkeiten unterteilt wurden: Evangelische Kirche in Deutschland, evangelische Freikirchen, Römisch-Katholische Kirche, jüdische Religionsgemeinschaft, andere Religionsgesellschaften, gemeinschaftslos. Die Berechnung der religiösen Diversität für das Jahr 2006 erfolgt nach dem gleichen Schema.

27 | Zur gesellschaftlichen Bedeutung religiöser Organisationen vgl. Geser (1999).

28 | Bei den folgenden Passagen handelt es sich um einen Auszug aus dem gemeinsam mit Markus Hero verfassten Artikel; vgl. Hero/Krech (2010).

Die Debatte um die ›säkularisierenden‹ oder die ›vitalisierenden‹ Effekte religiöser Pluralisierung hat im Verlaufe der letzten zwei Jahrzehnte eine Vielzahl von empirischen Arbeiten hervorgebracht. Es zeigt sich jedoch, dass die genannten Theorien keinen allgemeinen Gültigkeitsanspruch behaupten können (vgl. Chaves/Gorski 2001). So konnten etwa die von der *Rational-Choice-Theorie* konstatierten stimulierenden Effekte von Pluralisierungsprozessen auch in den jüngsten europäischen Untersuchungen nicht bestätigt werden (Pollack 2008, Stolz 2005). Wie die Ergebnisse in Nordrhein-Westfalen (vgl. Krech 2008: 40) zeigen, ist gerade in den städtischen Gebieten, wo die religiöse Diversität am höchsten ist, auch der Anteil der Bevölkerung am größten, der keiner religiösen Organisation zugehört. Zumindest auf der aggregierten Ebene der Mitgliedschaftsverhältnisse ergibt sich damit kein Hinweis auf vitalisierende Effekte einer pluralistischen Angebotsstruktur. Dieser negative Zusammenhang zwischen religiöser Pluralität und religiöser Vitalität bleibt auch erhalten, wenn man auf das in der Literatur (vgl. Voas/Olson/Crocket 2002) angemahnte Messproblem eingeht: Die üblicherweise durchgeführte Korrelation des Diversitätsindex von Herfindahl/Hirschmann mit Mitgliedschaftszahlen erzeugt ein mathematisches Artefakt, weil in dieser Anordnung beide Seiten der Korrelation arithmetisch nicht unabhängig voneinander sind. Um dieses Problem zu umgehen, wurden die unterschiedlichen regionalen Diversitätswerte von 22 nordrhein-westfälischen Städten und Kommunen[29] mit einem neuen Maß für religiöse Vitalität in Beziehung gesetzt. Anstelle von Mitgliedschaftszahlen wurde über die Zentralitätsskala (Huber 2003, 2008) erfragt, wie sehr religiöse Ideen das Denken und Handeln der Akteure prägen (vgl. Tabelle 4).

Die Korrelationen von regional unterschiedlicher Diversität und den Werten der Zentralitätsskala sind zwar schwach, aber immerhin signifikant und zeigen einen negativen Zusammenhang: Die ökologische Diversität religiöser Angebote geht mit einer Schwächung religiöser Denk- und Handlungsschemata in der Bevölkerung einher. Die Ergebnisse deuten damit der Tendenz nach eher auf die ›säkularisierenden‹ Effekte von Pluralisierungsprozessen hin (vgl. dazu auch Stolz 2005).

Doch bei dieser Interpretation ist Vorsicht geboten. Abgesehen davon, dass vertiefte Analysen des Materials notwendig sind,[30] ist eine quantitative Betrachtung der Auswirkungen religiöser Pluralisierung aus zweierlei

29 | Es handelt sich dabei um die sieben Stadtbezirke Duisburgs und um die 15 Gemeinden des märkischen Kreises, deren religiöse ökologische Daten im Rahmen des von mir mit einem Team im Rahmen des von NORFACE geförderten Projektes »What are the Impacts of Religious Diversity. Regions in three European Countries Compared« erhoben und zusammen mit einer repräsentativen Umfrage ausgewertet worden sind.

30 | Sie werden derzeit im Rahmen des oben erwähnten von NORFACE geförderten Projekts »What are the Impacts of Religious Diversity« durchgeführt und in einem eigenen Band veröffentlicht.

Tabelle 4: Korrelationen zwischen Diversität und Zentralität[31]

Diversität	Zentralität
Diversität der religiösen Mitgliedschaftsverhältnisse	-0,05*
Diversität der religiösen Organisationen	-0,06**

Quelle: Eigene Erhebung und Auswertung
(Signifikanzniveaus: *: p <= 0,05;**: p <= 0,01)

Gründen problematisch. Quantitative Effekte machen sich nur über einen längeren Zeitraum bemerkbar. Kurzfristig wird eine Pluralisierung der Angebotsstruktur keine unmittelbaren zahlenmäßigen Wirkungen hervorrufen, weil die bestehenden religiösen Dispositionen der Akteure einen Trägheitseffekt ausüben. Dieser verhindert es, dass Änderungen in der Angebotsstruktur sich unmittelbar in den religiösen Präferenzen der Akteure niederschlagen – einerlei ob als Mobilisierung oder Rückgang von Religiosität. Aus diesem Grunde ist es problematisch, die unterschiedlichen religiösen Vitalitätsraten in unterschiedlichen Regionen auf Pluralisierungseffekte zurückzuführen. Die entsprechenden Erhebungen deuten vielmehr darauf hin, dass anderen Faktoren wie Geschlecht, Bildung und Alter eine weitaus größere Erklärungskraft für Schwankungen der religiösen Vitalität zukommt (Stolz 2005: 218). [31]

Der folgende Abschnitt ist der Frage gewidmet, ob sich die Tendenz, nach der auch Religiosität im Allgemeinen im Unterschied zu Kirchlichkeit[32] trotz zunehmender religiöser Diversität quantititativ nicht gestärkt wird, auch im bundesdeutschen Maßstab bestätigt.

7 Religiosität versus Kirchlichkeit?

Spätestens, seitdem Thomas Luckmann sein Religionskonzept der »unsichtbaren Religion« in den 1960er Jahren entwickelt hat[33] – theologischerseits aber bereits seit Friedrich Schleiermacher und im Kulturprotestantismus um 1900 – erfahren die individualisierten und entinstitutionalisierten Religiositätsformen eine gesteigerte Aufmerksamkeit. In der Religionssoziologie wird diskutiert, ob das Individualisierungspa-

31 | In den angeführten Korrelationen wurde die Variable »Bevölkerungsdichte« kontrolliert, um auszuschließen, dass es nicht die Unterschiede der städtischen und ländlichen Umgebung sind, welche die potentiellen »Säkularisierungs-« oder »Vitalisierungseffekte« hervorrufen.

32 | Zur Operationalisierung der Dimensionen von Religiosität und Kirchlichkeit vgl. Höhmann/Krech (2004).

33 | Vgl. Thomas Luckmann (1991a).

radigma an die Stelle der Säkularisierungstheorie zu treten habe.[34] Vor diesem Hintergrund müssen über die organisatorische Anbindung und Partizipation hinaus weitere Indikatoren berücksichtigt werden. Dafür bieten sich zunächst Einstellungen zu religiösen Fragen an.[35]

Als einen ersten Indikator verwende ich die Frage, wie viele Menschen sich selbst als religiös bezeichnen. Die Allgemeine Bevölkerungsumfrage in den Sozialwissenschaften von 2002 ergibt dazu den in Tabelle 5 dargestellten Befund.

Tabelle 5: Religiosität in Deutschland 2002

Antwortmöglichkeiten		**Gültige Werte (in Prozent)**	**Kumulierte Werte (in Prozent)**
nicht religiös	-1-	22,6	
	-2-	8,6	
	-3-	7,8	
	-4-	4,0	
eher nicht religiös (1 bis 5)	-5-	9,5	52,5
	-6-	8,3	
	-7-	11,1	
	-8-	11,7	
	-9-	6,9	
(eher) religiös (6 bis 10)	-10-	9,5	47,5

Quelle: Allgemeine Bevölkerungsumfrage in den Sozialwissenschaften (ALLBUS) 2002

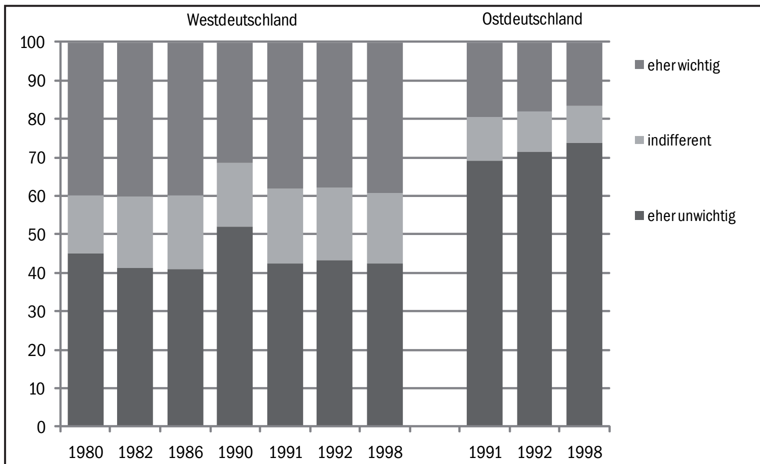
Den Angaben zufolge bezeichnen sich rund 48 Prozent der Deutschen eher als religiös, rund 53 Prozent eher als nichtreligiös. Folgt man den Studien zum Wertewandel von Ronald Inglehart, so liegen die Werte für den Anteil (eher) religiöser Menschen in westlichen Industriegesellschaften während der letzten 20 Jahre etwas höher, nämlich konstant bei 55 Prozent.[36] Allerdings stellt sich die Frage, was mit diesem Indikator gemessen wird: Ist es die tatsächliche Einstellung gegenüber Religion, oder ist es möglicherweise eine Erwartungshaltung an Orthopraxie? Als einen zweiten Indikator greife ich daher auf die Frage nach der Wichtigkeit von Religion und Kirche zurück (vgl. Abbildung 17).

34 | Vgl. Pollack/Pickel 1999 und 2000, Wohlrab-Sahr/Krüggeler 2000.

35 | Allerdings besteht hier das Problem, dass empirisches Material dazu erst seit den 1960er und 70er Jahren vorliegt.

36 | Inglehart/Minkenberg 2000: 136ff.

Abbildung 17: Wichtigkeit von Religion und Kirche zwischen 1980 und 2000 (in Prozent)



Quelle: Allgemeine Bevölkerungsumfrage in den Sozialwissenschaften (ALLBUS) 1980-1998

Zunächst bestehen erwartungsgemäß große Differenzen zwischen dem ost- und dem westdeutschen Bevölkerungsanteil. Während die Westdeutschen im Durchschnitt zu etwa 40 Prozent Religion und Kirche für wichtig halten, tun dies Ostdeutsche nur zu etwa 18 Prozent. Die Prozesse religiöser Sozialisation sind hier weitgehend abgebrochen. Worauf es mir jedoch ankommt, ist die Tatsache, dass diese Einstellungen für Westdeutschland zwischen 1980 und 2000 relativ konstant bleiben.

Diese Angaben geben zwar vergleichsweise eindeutig Auskunft über die Einstellung gegenüber Religion und Kirche. Allerdings stellt sich auch hier die Frage, was mit dem Indikator allgemeiner Religiosität gemessen wird. Während die rein formale Mitgliedschaft ein zu grober Indikator ist, ist die Messung allgemeiner Religiosität wahrscheinlich zu unspezifisch. Daher liegt es nahe, inhaltlich bestimmte und somit konkrete Glaubensaussagen abzufragen (vgl. Tabelle 6).

Der ALLBUS-Umfrage 2002 zufolge bekennen sich rund 23 Prozent der Deutschen zu einem theistischen und 31 Prozent zu einem allgemeinen Glauben an eine transzendente Instanz. 15 Prozent sind Agnostiker oder Unentschiedene, und rund 31 Prozent bekennen sich zum Atheismus. Nun gibt es gute Gründe, auch den Atheismus als eine Glaubensform zu bezeichnen. Immerhin glauben Atheisten nicht nicht, sondern daran, dass es keine außerweltliche Instanz gibt. Lassen wir dies jedoch außer acht, so stehen 54 Prozent Gläubige 46 Prozent Agnostikern oder Unentschiedenen bzw. Atheisten gegenüber. Legt man die von Stefan Huber entwickelte Zentralitätsskala zugrunde, so sind den Daten des *Religionsmonitors* 2007 zufolge 18 Prozent der Deutschen hoch religiös und 52 Prozent religös. Leider verfügen wir über keine entsprechenden Daten

Tabelle 6: Zustimmung zu Glaubensaussagen

	Gerundete gültige Prozente
Theistischer Glaube (Item: Es gibt einen persönlichen Gott.)	23
Allgemeiner Glaube (Item: Es gibt irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht.)	31
Agnostizismus oder Unentschiedenheit (Item: Ich weiß nicht richtig, was ich glauben soll.)	15
Atheismus (Item: Ich glaube nicht, dass es einen persönlichen Gott, ein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt.)	31
Gesamt	100

Quelle: Allgemeine Bevölkerungsumfrage in den Sozialwissenschaften (ALLBUS) 2002

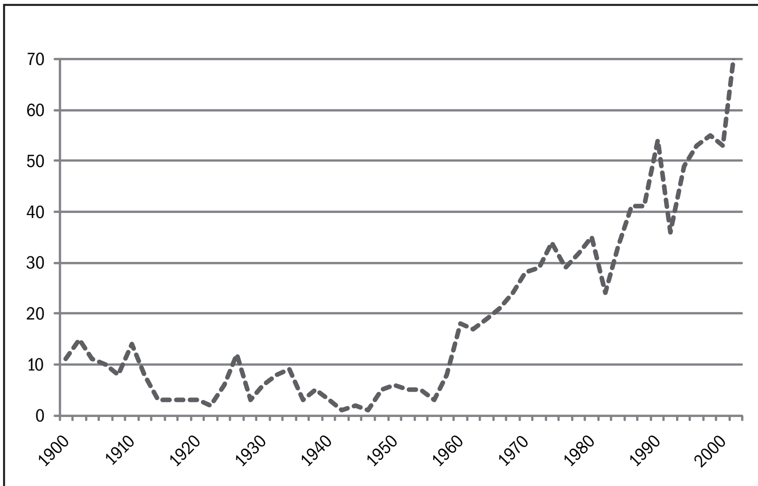
aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und die Daten aus den 1960er und 70er Jahren sind aufgrund der verschiedenen Formulierungen der Items nur begrenzt vergleichbar. Aber immerhin gibt es mit den Studien von Ronald Inglehart gute Gründe für die Annahme, dass diese Werte zwischen 1980 und der Gegenwart relativ konstant sind. Legt man religiöse Einstellungen zugrunde, kann im bundesdeutschen Maßstab von einer zunehmenden Säkularisierung im Sinne eines ansteigenden Bedeutungsverlustes in diesem Zeitraum also nicht die Rede sein, allerdings – jedenfalls in Bezug auf die Überzeugungsmuster von Personen – auch nicht von einer ›Wiederkehr des Religiösen‹.

8 Die gesellschaftliche Virulenz von Religion

Schließlich komme ich zum sechsten Indikator, nämlich zur gesellschaftlichen Virulenz von Religion jenseits der personalen und organisatorischen Dimension. Mit Blick auf die gesellschaftliche Öffentlichkeit wird besonders deutlich, dass Säkularisierung eine Reflexionsfigur der modernen Gesellschaft ist – über die empirische Evidenz hinaus oder sogar unabhängig von ihr. Die Diskussion um Säkularisierung – und darauf kommt es mir an – wird vielmehr selbst zu einem empirischen Sachverhalt. Verfolgt man die Begriffsgeschichte, so zeigt sich, dass – abgesehen von dem eher juristischen Begriff der Säkularisation – Säkularisierung theologischen Ursprungs ist, also innerhalb der religiösen Selbstbeschreibung aufkommt. Die Weltmissionskonferenz 1928 in Stockholm etwa hatte als Leitthema den ›Kampf gegen die Säkularisierung‹; der Sa-

che nach war das bereits bei der ›Inneren Mission‹ der Fall. Parallel zur ›Kirchbildung‹ (Martin Greschat) und der ›Organisation der Massenreligiosität‹ (Michael N. Ebertz) entwickelte vor allem der Protestantismus im Laufe des 19. Jahrhunderts einen Begriff religiöser Praxis, der von Authentizität, Gesinnung und Emphase geprägt ist und demgegenüber die tatsächliche Praxis nur als defizitär beurteilt werden konnte. Von der religiösen Selbstbeschreibung aus hat der Terminus Säkularisierung als Kampfbegriff zunächst in die gesellschaftliche Öffentlichkeit und später, etwa seit Beginn der 1950er Jahre, als analytischer Begriff Einzug in die Sozialwissenschaften gehalten. Dieser Transfer brachte einen rapiden Anstieg der Buchproduktion zum Thema Säkularisierung mit sich, wie die entsprechende Statistik zeigt (Abbildung 18).

Abbildung 18: Buchtitel mit »säkular«, »Säkularisation« oder »Säkularisierung« 1900-2003 (in Prozent; die Buchtitel sind jeweils zu zwei Jahren agreggiert)

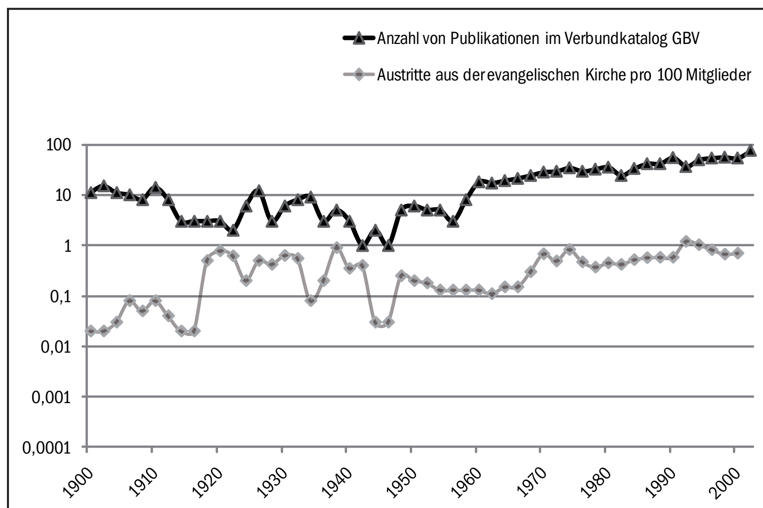


Quelle: Verbundkatalog GBV und eigene Auswertung

Um Genaueres zu erfahren, muss man zudem Zeitschriften- und Lexikonartikel mit einbeziehen und die Literatur einer Diskursanalyse unterziehen. Dennoch lässt sich bereits die Buchproduktion als ein Indikator für die Präsenz der Säkularisierungssemantik verwerten. Abbildung 18 gibt die Anzahl der jährlichen Publikation von Büchern mit »säkular«, »Säkularisation« oder »Säkularisierung« im Titel zwischen 1900 und 2003 wieder. Nach einer gewissen Konjunktur zu Beginn des 20. Jahrhunderts steigt die Kurve ab der Mitte der 1950er Jahre bis heute rapide an. Verantwortlich dafür sind sowohl Befürworter als auch Kritiker der Säkularisierungsthese.

In einem zweiten Schritt setze ich die Kirchenaustrittsstatistik mit dem Verlauf der Säkularisierungsliteratur in Beziehung.

Abbildung 19: Religiöse Literatur und Literatur über Säkularisierung im Verhältnis zur gesamten deutschsprachigen Titelproduktion (Skala logarithmisiert)



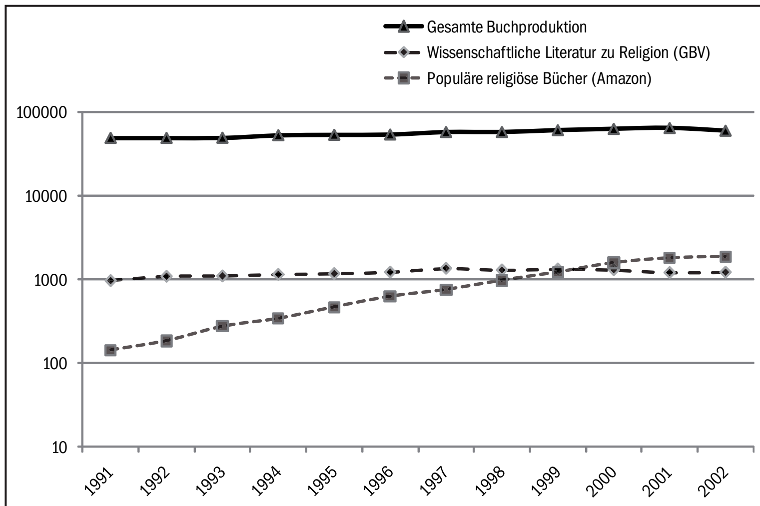
Quelle: Verbundkatalog GBV, kirchliche Statistik der *EKD* und eigene Auswertung

Aus der Zusammenstellung (Abbildung 19) wird ersichtlich, dass die Säkularisierungsliteratur teilweise bereits vor den Kirchenaustrittswellen Konjunktur hatte. Das gilt zunächst für den Jahrhundertbeginn, an dem die Literatur bereits im Aufschwung ist, während die erste große Austrittswelle, wie gesagt, erst 1918 beginnt. Zweitens trifft das für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zu. Während die literarische Blüte bereits in den 1950er Jahren einsetzt, kommt es erst gegen Ende der 60er Jahre zu einer starken Austrittswelle. Seit dieser Zeit steigen Buchproduktion und Kirchenaustritte *cum grano salis* in proportionaler Progression. Aus diesen Befunden will ich nun kein kausales, geschweige denn ein monokausales Verhältnis ableiten. Dennoch geben sie zu denken. Es wäre immerhin möglich, dass die Begriffs- und Reflexionsgeschichte im Falle der Säkularisierungsfrage neben den sozial- und immanent religionsgeschichtlichen Faktoren die Kirchenaustritte stimuliert haben.

Neben der Literatur zum Thema ›Säkularisierung‹ habe ich die Anzahl der Bücher zu religiösen Themen im Verhältnis zur gesamten Buchproduktion erfasst (Abbildung 20).

Im oberen Bereich ist der Verlauf der gesamten deutschsprachigen Titelproduktion zu sehen, in der Mitte ist die wissenschaftliche Literatur über Religion verzeichnet, und die von unten ansteigende Linie kennzeichnet die Entwicklung der populären religiösen Literatur, die im Verhältnis zu den beiden anderen Linien disproportional ansteigt. Während die Kirchenmitgliedschaft abnimmt, ist seit den 1990er Jahren ein Anstieg populärer religiöser Buchtitel zu verzeichnen. Die Gesellschaft für

Abbildung 20: Das Verhältnis von wissenschaftlicher Literatur über Religion, Büchern zu religiösen Themen und gesamter Buchproduktion 1991-2002 (Skala logarithmisiert)



Quelle: Verbundkatalog GBV, Amazon, Börsenverein des Deutschen Buchhandels (1991-2002) und eigene Auswertung

Konsumforschung stellte für den esoterischen Buchmarkt eine jährliche Zuwachsrate von 20 Prozent fest. 1998 überstieg der Gesamtumsatz mit solchen Titeln erstmals die Summe von 100 Millionen Mark. Laut dem Buchmonitor des Deutschen Börsenvereins für das 3. Quartal 2005 hat die Esoterik-Literatur in der Rubrik ›Sachbuch/Ratgeber‹ einen Anteil von 13,4 Prozent; das bedeutet gegenüber dem Vorjahr eine Zuwachsrate von 8,7 Prozentpunkten;. Versteht man die Umsatzsteigerung als ein wachsendes Interesse an religiösen Themen, können diese Befunde ein Anzeichen dafür sein, dass eine Transformation von organisatorisch gebundener zu vagierender Religiosität stattfindet – um mit Ernst Troeltsch und Thomas Nipperdey zu formulieren. Auch hier will ich keine kausalen Relationen behaupten, sondern nur andeuten, in welcher Weise man quantitativ messbare Indikatoren zur gesellschaftlichen Virulenz von Religion bilden kann.

9 Resümee

Die von mir beispielhaft angeführten Indikatoren zur Messung von Säkularisierung entwerfen kein eindeutiges Bild. Die formale Kirchenmitgliedschaft nimmt zwar ab, aber die Beweggründe und Bedingungen der Austritte sind überwiegend nicht gesellschaftsstruktureller Art im Sinne eines Modernisierungsprozesses, der mit Religion tendenziell inkompatibel ist. Auch wenn die Kirchenmitgliedschaft zurückgeht, ist dennoch

am Beispiel der Abendmahlsbeteiligung eine Zunahme der Partizipation an genuin religiösen Handlungen zu verzeichnen. Des Weiteren existiert im heutigen Deutschland eine größere – jedenfalls in der Öffentlichkeit – sichtbare religiöse Pluralität als je zuvor, doch bedeutet das nicht eine Zunahme von Religion – jedenfalls in ihrer organisierten Gestalt. Der Anteil der deutschen Bevölkerung, der eine allgemeine Religiosität zeigt und Glaubensaussagen akzeptiert, bewegt sich etwa bei 50 Prozent. Diese Zahl bleibt für den Zeitraum der letzten 20 Jahre konstant. Die Konjunktur der Säkularisierungsdebatte liegt jeweils vor den großen Austrittswellen und könnte sie neben sozialgeschichtlichen Faktoren stimuliert haben. Und schließlich gibt es eine im Verhältnis zur gesamten Buchproduktion überproportionale Konjunktur populärer religiöser Literatur jenseits organisierter Religion.

Legt man das gesellschaftsanalytische Modell der funktionalen Differenzierung zugrunde, so lässt sich die Semantikgeschichte der Säkularisierung als Ausdruck der funktionalen Beschränkung von Religion verstehen. Sie markiert nach innen die Differenz von emphatisch praktizierter Religiosität sowie nach außen die Unterscheidung zwischen einer religiösen und einer nichtreligiösen Beschreibung von Welt und ist somit Teil der Positionierung von Religion in der modernen Gesellschaft. In der Perspektive funktionaler Differenzierung bedingen sich die Religions- und die Säkularisierungssemantik wechselseitig; keine scheint ohne die andere auszukommen. Zugespitzt formuliert, stellt die Säkularisierung einen doppelten Prozess dar: Vor dem Hintergrund des ausgebildeten emphatischen Religionsbegriffs bringt er einen unterstellten, nämlich an diesem modernen Begriff gemessenen Bedeutungsverlust von Religion mit sich, forciert sie aber auch zugleich, indem sich Religion selbstreferentiell als ein gesellschaftlich distinkter Bereich auf ihre spezifische Funktion konzentriert.

Aber auch die nichtreligiöse gesellschaftliche Selbstbeschreibung scheint ohne die Unterscheidung von religiös und säkular nicht auszukommen. Seit der späten Neuzeit und in der Moderne wird – zumindest der Sache nach – die Säkularisierungsfrage immer wieder heftig debattiert; sei es, dass sie vehement verfochten, sei es, dass sie ebenso sehr bestritten wird. Allein schon aufgrund dieser Indizien scheint die moderne Gesellschaft nicht ohne Religion auszukommen; und sei es nur als Hintergrundfolie für ihre Selbstbeschreibung. Religion bleibt zentraler Bestandteil der ›Faszinationsgeschichte‹ (Klaus Heinrich) der Moderne. In ihr spiegelt sich gewissermaßen Modernität. Religion bietet nach wie vor eine schillernde Projektionsfläche: sei es im Sinne einer ›fortschrittsemphatischen‹ Abgrenzung von überkommenen Traditionen, sei es als Sehnsucht nach dem Archaischen, sei es in utopischer Aufladung, sei es im Gestus einer aufgeklärten Distanzierung gegenüber Modernitätsmythen. Es scheint, als werde Religion, je mehr ihr faktischer, orthopraktischer Vollzug verschwindet (der selbst das Produkt der neuzeitlichen und modernen westlichen Religionsgeschichte ist), umso häufiger zum Ge-

genstand von Reflexionen und die Frage nach dem Ort von Religion in der Moderne selbst zu einer Reflexionsfigur. Diese Ambivalenz drückt sich unter anderem darin aus, dass Religion neben oder gar statt der selbstreferentiellen Konzentration als ein Bestandteil von Kultur verstanden wird. Dem Verhältnis von Kultur und Religion sind die folgenden Abschnitte gewidmet.

B Religion und Kultur[37]

Die Wörter ›Kultur‹ und ›Religion‹ sind in aller Munde, ihr Gebrauch scheint unfraglich und selbstverständlich zu sein. Dennoch oder vielleicht gerade deshalb sind sie zwei schillernde Begriffe, deren Bedeutung so manches Mal nicht eindeutig oder überhaupt nicht bestimmt ist. Den folgenden Ausführungen liegt die Frage zugrunde, ob sich Kultur und Religion wechselseitig brauchen. Sie dient dazu, die beiden Begriffe in ein Verhältnis zueinander zu setzen, aus dem eine Bestimmung beider hervorgehen kann. Ich beginne damit, einige wenige wort- und wissenschaftsgeschichtliche Linien der beiden Begriffe nachzuzeichnen, und stelle im zweiten Teil Überlegungen zum Verhältnis beider an. Im dritten Teil expliziere und begründe ich die These, dass ein Bindeglied zwischen Kultur und Religion in dem besteht, was man Sakralisierung nennen kann. Im Resümee beantworte ich die Frage, ob sich Religion und Kultur brauchen.

1 Wort- und Wissenschaftsgeschichte

Ich gehe zunächst und nur ganz kurz auf die Wort- und Wissenschaftsgeschichte ein. In ihrer modernen Verwendung haben die Begriffe Kultur und Religion denselben Ursprung. Er liegt im 18. Jahrhundert, aber selbstverständlich haben beide Termini eine längere Vorgeschichte. An dieser Stelle kann es nur um eine sehr knappe Skizze der entsprechenden Entwicklung gehen.

a) Der Kulturbegriff

Kultur ist ein lateinisches Lehnwort. *Cultura* meint die Pflege und ›Beackerung‹ von etwas – z.B. der Seele oder des Geistes (so etwa belegt bei Cicero). Im religiösen Kontext kann *cultura* auch die Bedeutung von Verehrung annehmen (*cultura Christianae religionis*). In diesem Sinne ist der Gebrauch des Wortes Kultur stets an einen *Genitivus obiectivus* gebunden.

Absolut im Sinne eines Kollektivsingulars (Reinhart Koselleck) wird Kultur erst von Samuel Pufendorf (1632-1694), also in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, gesetzt – und zwar in Abgrenzung zum *Status natu-*

37 | Zuerst erschienen unter dem Titel »Brauchen sich Kultur und Religion?« (vgl. Krech 2008).

ralis als einem glücklosen Zustand außerhalb der Gesellschaft.[38] Kultur wird bei Pufendorf zur *gesellschaftlichen* Sphäre, die die Natur körperlich und geistig *bearbeitet* (und somit *transzendiert*). Bei Johann Gottfried Herder (1744-1803), also gegen Ende des 18. Jahrhunderts, findet sich dann erstmals ein Kulturbegriff, der zudem die *historische* Dimension berücksichtigt: Kultur kann – in der Diktion Herders – ›zunehmen‹ und ›blühen‹. Mit der Universalisierung und Historisierung des Begriffs kommt zugleich die Vergleichsperspektive ins Spiel: Es gibt die Kultur eines Volkes und einer Nation im Unterschied zu früheren Zeiten, aber auch zu anderen Völkern und Nationen.

Der Kulturbegriff, der seitdem von den Kulturtheorien verwendet wird, setzt sich der semantischen Entwicklung entsprechend aus vier Aspekten zusammen: Kultur ist a) ein gesellschaftlicher oder zumindest sozialer Sachverhalt, der b) natürliche Gegebenheiten symbolisch bearbeitet und somit transzendiert (in diesem Sinne kann von Kultur als ›zweiter Natur‹ die Rede sein), c) historisch bedingt ist und d) mit dem verschiedene Praktiken verglichen werden können. Später kommt der von den Sozialwissenschaften stark gemachte Gesichtspunkt der *symbolischen* Bearbeitung *materieller* Grundlagen der Gesellschaft hinzu. Dabei entstehen allerdings Irritationen darüber, ob Kultur einen immateriellen oder materiellen Charakter hat. Während etwa Karl Lamprecht zwischen materieller und immaterieller Kultur unterscheidet, gibt es beispielsweise bei Pierre Bourdieu ›symbolisches Kapital‹ – eine Attribution, die auf das materielle Potential symbolisierender Praktiken hinweisen soll.

b) Der Religionsbegriff

Ich komme sodann und ebenfalls nur sehr kurz – dazu ist bereits viel geschrieben worden[39] – zur Genese des modernen Religionsbegriffs im Sinne eines Kollektivsingulars. Wie ihn etwa die Religionsforschung verwendet, ist er ein spezifisch europäisches Kulturprodukt[40], worauf vielfach hingewiesen worden ist[41], und er ist in seiner Verwendung durch die empirische (philologische, historische und sozialwissenschaftliche) Religionsforschung näherhin eine spezifisch *moderne* Schöpfung der okzidentalen Geistesgeschichte: »Kraft eines gemeinsamen Allgemeinbegriffes für Religionen konnten Europäer unter sich und über Sprachgrenzen hin-

38 | Pufendorf (2002).

39 | Vgl. statt vieler Feil (1986, 1997, 2001, 2007).

40 | Bei Matthes (1992) wie bei vielen anderen wird aus dieser Einsicht ein Ethnozentrismus-Vorwurf an die Adresse der euro-amerikanischen Religionssoziologie. Ohne Bezugnahme auf Matthes, aber in der Sache doch widersprechend vgl. Rudolph (1994), der zwar den abendländischen Ursprung des Begriffes Religion zugesteht, ihn aber im Zuge der historischen und komparativen und damit selbstkritischen Arbeit der Religionswissenschaft für weithin »ent-europäisiert« und »de-ethnozentriert« hält (ebd.: 138f.).

41 | Vgl. statt vieler: Matthes (1992); ders. (1993: 18ff.); Tenbruck (1993).

weg generell über Religion, deren Wesen und Aufgabe, sprechen, anstatt bloß über bestimmte einzelne Religionen.« (Tenbruck 1993: 37) Daraus ist bekanntlich und häufig der Eurozentrismus-Vorwurf abgeleitet worden.

Bereits die Ende der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts mit Friedrich Max Müller (1823-1900) beginnende *vergleichende* Religionsforschung[42] war überhaupt nur in Angriff zu nehmen, weil sie die einzelnen positiven Religionen unter *einen* Begriff fassen und ihnen ein *Tertium Comparationis* unterlegen konnte. Verfolgt man die Begriffsgeschichte mit Ernst Feil weiter zurück, so stößt man zwar bald auf zahlreiche Bedeutungsverschiebungen und Vieldeutigkeiten, doch ist die schrittweise Entwicklung zum Allgemeinbegriff mit einer für Neuzeit und Moderne konstitutiven Bedeutung im Sinne eines ›generellen Singulars‹ unverkennbar.[43] Die Rede von *der* Religion ist dann ein Produkt zugleich der Aufklärung und der Romantik.[44]

Der singulare Gebrauch von Religion führt allerdings eine doppelte Bestimmung mit sich, und zwar eine moralische und eine ästhetische Fassung. Für beide alternativen Konzeptualisierungsweisen stehen stellvertretend und prominent Friedrich Schleiermacher[45] (1768-1834) und Immanuel Kant (1724-1804). Religion im Sinne des jungen Schleiermacher ist »weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl«[46] und in dieser Fassung strikt von Erkennen (Metaphysik) und Wollen (Ethik) getrennt. Auch Immanuel Kant kommt es – darin mit Schleiermacher einig – darauf an, Religion im Bewusstsein zu verorten. Im Unterschied zu Schleiermacher bezieht er sie aber nicht auf das Gefühl, sondern auf die Vernunft und das Gewissen als der moralischen Instanz:[47] »Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten *als* göttlicher Gebote.«[48]

Sozialwissenschaftlich folgenreich wurde die moralische Fassung von Religion – prominent vertreten etwa von Émile Durkheim und Max We-

---

42 | Vgl. Müller (1873 [1874]). Zur Rezeption Müllers innerhalb meines Untersuchungszeitraums siehe Achelis (1893); zur Werkbiographie vgl. Klimkeit (1997).

43 | Vgl. Feil (1986, 1997, 2001). Dies freilich nicht im Sinne einer folgerichtigen oder gar zwangsläufigen Entwicklung, sondern eher als Resultat einer Verkettung von historischen Umständen, was Tenbruck (1993: 54) zu Recht herausstellt.

44 | Rudolph (1962: 38) nennt dagegen nur die Romantik als Quelle des singulären Religionsbegriffs.

45 | Vgl. Drehsen (1988) und Gladigow (1997). Zur Schleiermacher-Renaissance um die Jahrhundertwende vgl. Scholtz (1984: 27ff.).

46 | Vgl. Schleiermacher (1991: 49).

47 | Vgl. Kant (1983a: 822). Es gehört zur Ironie der Philosophiegeschichte, dass der Neukantianer Paul Natorp einerseits in der Tradition Kants Religion »in den Grenzen der Humanität« bestimmt (so der Titel seiner Religionsphilosophie), andererseits aber Religion als Gefühl definiert; vgl. dazu Feil (1995: 450 und 1986: 25).

48 | Kant (1983a: 822); vgl. auch ders. (1983b: 252-264).

ber bis zu Talcott Parsons sowie allen, die sich auf einen der Genannten positiv beziehen. Noch das Konzept der Zivilreligion gründet in der moralischen Bestimmung und Wertbezogenheit von Religion.

2 Das Verhältnis von Kultur und Religion

Beide Begriffe etablieren sich als Singular also im Rahmen der von Reinhart Koselleck sogenannten Sattelzeit. Zum Kennzeichen dieser Epochenschwelle gehört die Ausbildung von Kollektivsingularen, von denen Kultur und Religion zwei wichtige Exemplare sind. Von diesem Zeitpunkt an wurden und werden Kultur und Religion in ein Verhältnis gesetzt, und mit beiden Begriffen werden seitdem verschiedene Praktiken miteinander verglichen.

Nach diesem kurzen Durchgang durch die Wortgeschichte behandele ich nun die Frage des Verhältnisses von Kultur und Religion und beginne wiederum mit einigen wenigen wissenschaftsgeschichtlichen Beobachtungen. Das Verhältnis beider Größen wurde und wird sowohl genealogisch als auch systematisch bestimmt. Ich starte mit der genealogischen Perspektive.

a) Genealogische Verhältnisbestimmung

Das 19. Jahrhundert stand nicht nur im Zeichen der nach dem Zeitalter der Aufklärung wiederentdeckten und neu angeeigneten Geschichte, sondern es war auch das Jahrhundert der Ursprungstheorien. Forscher unterschiedlichster Provenienz trachteten danach, den Phänomenen auf den Grund zu gehen, und zwar nicht nur systematisch, sondern vor allem in historischer Absicht: Es galt, ihre Anfänge in der Geschichte zu rekonstruieren. Im Bereich des Kulturellen und Sozialen gehörten zu den bevorzugten Gegenständen, auf die diese Sichtweise angewendet wurde, die Sprache(-n), die Religion(-en) sowie die rechtlichen, familialen und ökonomischen Institutionen. Doch damit nicht genug: Im Rahmen der allgemeinen Menschheits- und Kulturgeschichte sollten diese Bereiche zudem in eine Chronologie gebracht werden. Es ging um nichts weniger als um die Beantwortung der Fragen: Was ist und wo liegt der Ursprung der Kultur?

Nach den Sprachforschungen Johann Gottfried Herders[49] (1744-1803), Johann Georg Hamanns[50] (1730-1788), Wilhelm von Humboldts[51], Jacob Grimms[52] (1785-1863) und Lazarus Geigers[53] (1829-1870) wurde allerdings deutlich, dass der Versuch, den *einen* historischen Ursprung der

49 | Herder (1772).
50 | Hamann (1951).
51 | Humboldt (1995).
52 | Grimm ([5]1862).
53 | Geiger (1869).

Kultur zu ›entdecken‹, zwangsläufig scheitern muss.[54] Der absolute Anfang der Kulturgeschichte ist nicht zu rekonstruieren. Diese Einsicht hielt jedoch viele Forscher nicht davon ab, so nah wie möglich an den Ursprung der Kultur ›heranzukommen‹. Im Bereich institutionengeschichtlicher Arbeiten auf der Basis eines entwicklungsgeschichtlichen Paradigmas sind etwa Henry Maines (1822-1888) *Ancient Law* (Maine 1861), Johann Jakob Bachofens (1815-1887) *Mutterrecht* (Bachofen 1861), John Ferguson McLennans (1827-1881) *Primitive Marriage* (McLennan 1865), John Lubbocks (1834-1913) *The Origin of Civilization* (Lubbock 1870), Lewis Henry Morgans (1818-1881) *Ancient Society* (Morgan 1877) sowie Friedrich Engels' (1820-1895) *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (Engels 1884) zu erwähnen. Auch die Ansätze im Rahmen des ökonomischen Historismus basierten auf evolutionär gehaltenen Stufentheorien; zu nennen sind etwa die Arbeiten von Karl Lamprecht (1856-1915), Kurt Breysig (1866-1940), Georg von Below (1858-1927), Karl Bücher (1847-1930) und Eduard Meyer (1850-1930).

Für diese Theorien ist bezeichnend, dass sie den Ursprung der einzelnen kulturellen Institutionen und der Kultur insgesamt in der Religion liegen sehen. Die Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts ist ganz überwiegend von der Pansakralititätsthese bestimmt, derzufolge alle kulturellen und gesellschaftlichen Bereiche der Religion entstammen. Diese Sichtweise hatte und hat noch Folgen für die systematische Verhältnisbestimmung von Kultur und Religion, der ich mich nun zuwende. So, wie Religion als der chronologische Ausgangspunkt für die kulturelle Entwicklung galt, so wurde Religion in systematischer Hinsicht nicht selten als Kern der Kultur verstanden.

b) Systematische Verhältnisbestimmung

Im Einzelnen hängt die Beantwortung der Frage nach dem systematischen Verhältnis von Kultur und Religion selbstverständlich vom gewählten kulturtheoretischen Bezugsrahmen ab. Das Spektrum, das der Kulturbegriff in seinen heterogenen Verwendungsweisen umfasst, reicht von den symbolischen Grundlagen des Handelns bis zur Gesamtheit menschlicher Artefakte. Grundsätzlich ist zwischen einem weiteren und einem engeren Kulturbegriff zu unterscheiden. Der weitere Kulturbegriff meint die Gesamtheit der Verhaltenskonfigurationen und Institutionen einer Gesellschaft, die auf Wertvorstellungen und Ideen basieren, durch Zeichen tradiert werden und in Werkzeugen und Produkten materielle Gestalt annehmen. Der engere Kulturbegriff beschränkt sich auf die Gesamtheit der symbolischen Formen einer Gesellschaft (Religion, Kunst, Wissen) im Unterschied zu ihrer materiellen Ausstattung. Je weniger in den Sozialwissenschaften von einer ›Gesamtgesellschaft‹ ausgegangen wird, desto weniger findet der Kollektivsingular Kultur Verwendung und desto enger wird eine spezifische Kultur an kleinere soziale Einheiten ge-

54 | Vgl. beispielsweise Steinthal ([4]1888: 359 et passim).

bunden und regional beschränkt (Subkultur, Kultur eines Milieus usw.). In der Kulturanthropologie wird der Kulturbegriff auf ethnische Einheiten bezogen und gelegentlich mit den jeweiligen Sozial- und Gesellschaftsstrukturen gleichgesetzt. Religion lässt sich insbesondere vor dem Hintergrund des engeren Kulturbegriffs als ein Bereich von Kultur verstehen. Dies ist beispielsweise bei neukantianischen und aus ihnen abgeleiteten Ansätzen der Fall.

Innerhalb der neukantianischen Kulturphilosophie wird Religion als eine Wertsphäre *sui generis* verstanden, welche die anderen Kulturgebiete ergänzt, fundiert und integriert. Hermann Cohen etwa will die Verbindung von der Einheit des Systems der Philosophie zur Einheit des Kulturbewusstseins herstellen: »Die Kultur und mit ihr die Einheit des Systems ist durch die den Kulturinhalt erzeugenden Richtungen des Bewusstseins, Erkenntnis, Wille und Gefühl, alle drei in ihrer Reinheit, erschöpft«. (Cohen 1915: 10). In diesem Kontext steht auch die Absicht Jonas Cohns, »Religionsphilosophie als Kulturphilosophie« bzw. »Wertphilosophie« zu konzipieren (Cohn 1914: 4). Mit besonderem Nachdruck fragen die neukantianischen Ansätze, »ob das Kulturfaktum Religion zugleich ein besonderes Wertgebiet bilde und wie gegebenenfalls sein Verhältnis zu anderen Gebieten zu bestimmen sei« (Jaeschke 1992: 754f.). Die Antworten fallen freilich unterschiedlich aus. Wilhelm Windelband etwa versteht das übermenschliche und -weltliche Heilige als »Ergänzung und Fundierung der anderen Kulturgebiete« (Windelband 1903: 359). Cohn sieht in der Religion eine den anderen Wertgebieten immanent bleibende »teleologische Ergänzung« durch ihre Abschlussleistung (Cohn 1914: 9f., 18). Georg Mehlis zufolge hilft das Wissen um das Göttliche dem Mangel des Endlichen ab (Mehlis 1917: 132, 103); im Übrigen will er die Religionsphilosophie als »höchste Wertwissenschaft« durch eine Analyse des religiösen Bewusstseins als Religionsphilosophie »von unten« ergänzen (ebd.: 55). Heinrich Rickert argumentiert, dass Religion ein eigenes Wertgebiet sei, das zwar in großer Nähe zu Kunst und Sittlichkeit stehe, durch die Annahme des Göttlichen jedoch über beide hinausgehe (Rickert 1921: 339-341).

Unter anderem an Heinrich Rickerts Wertphilosophie schließt bekanntlich Max Weber an. Weber untersucht diejenigen ›Kulturreligionen‹, die sich zur kulturellen Umwelt in ihrer ›weltablehnenden‹ Ausprägung ›weltflüchtig‹ (Mystik) oder ›weltbeherrschend‹ (innerweltliche Askese) verhalten. Talcott Parsons fügt Webers Religionskonzept dann in seine soziologische Systemtheorie ein. Anders als Weber ist er jedoch – darin an Émile Durkheim anschließend – an der gesellschaftlichen Integrationsfunktion von Religion interessiert. Innerhalb des sogenannten AGIL-Schemas ist das Legitimationssystem für die Erhaltung der normativen Ordnung zuständig, das auf das kulturelle System von Werten Bezug nimmt. Für Parsons ist Religion ein Teil von Kultur, denn das Legitimationssystem »ist stets angewiesen auf ein – und sinnvoll abhängig von einer – Begründung durch geordnete Beziehungen zu einer letzten Realität.

Das heißt, seine Begründung ist immer im gewissen Sinn eine religiöse« (Parsons 1975: 23). Über Max Weber steht Parsons bei seiner Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur somit noch in einem gewissen Maß in der neukantianischen Tradition. Und diese wiederum bezieht ebenso wie Durkheim Religion auf moralische Wertungen: Religion ist eine Art gesellschaftlicher Kitt.

Löst man jedoch den Kulturbegriff von der Wertsemantik und interpretiert ihn in kommunikationsorientierter Perspektive, so erscheint Kultur weniger als ein gesellschaftlicher Teilbereich, sondern als ein historischer Reflexions- und Selbstreflexionsbegriff der Gesellschaft. Darauf hat Niklas Luhmann hingewiesen. (Vgl. Luhmann 1995: 31-54) Sein Argument für diese Bestimmung von Kultur ist die bereits genannte Universalisierung des Begriffs im 18. Jahrhundert. Auf diese Weise wurde die Kultursemantik zu einer Folie, um diachrone und synchrone Vergleiche durchzuführen. Neben Sprachen und Sitten konnten auch Religionen als Kulturerscheinungen verglichen und ihre Unterschiede herausgestellt werden, ohne das Verglichene selbst und also auch den Begriff der Religion in Frage zu stellen. Durch die Vergleichsperspektive wurden Raum- und Zeitdifferenzen überbrückt und somit zugleich der Blick auf das Entfernte, Esoterische, Exoterische und Primitive – vor allem als Kunst, Religion und unorthodoxe Intellektualität – ermöglicht sowie die Kontingenz des Verglichenen reflektiert. Kultur ist diesem Konzept zufolge an keinen Gegenstand gebunden, sondern das Gedächtnis der Gesellschaft. Mit den Vorgängen des Erinnerns und Vergessens verzichtet sie auf eine hierarchische Selbstüberordnung über die einzelnen Kulturbereiche, bestreitet aber ebenso eine kulturinterne Hierarchie und also auch die Höchstrelevanz von Religion (Hartmann Tyrell).

Das Verhältnis von Kultur und Religion wird wesentlich davon bestimmt, ob sich eine Religion im Einklang oder im Konflikt mit der sie umgebenden Kultur versteht. Wenn man Religion als Bestandteil von Kultur und Kultur wiederum als das Gedächtnis der Gesellschaft versteht, ist Religion in spezifischer Weise für die Erinnerung entweder von verschütteten Traditionsbeständen oder für kulturelle Innovationen zuständig. (Vgl. Assmann 1992) Kultur thematisiert Kontinuität und Diskontinuität. Indem diese Unterscheidung relevant wird, werden zugleich Kontingenzen sichtbar: Sowohl in diachroner als auch in synchroner Perspektive wird deutlich, dass andere Kulturen andere Traditionen ausbilden und je verschiedene Gedächtnisleistungen erbringen. Obwohl auch Religion Teil dieser Vergleichsperspektive ist, scheint sie aufgrund starker Wertungen und dem Anspruch auf Höchstrelevanz besonders gut dafür geeignet zu sein, die Relativität zu kompensieren. Religion wird, um mit Jan Assmann zu formulieren, leicht ein »limitistischer Aggregatzustand der Kultur« (ebd.: 157).

3 Sakralisierung

Diese Sichtweise bringt mich zu der Frage, in welcher Weise Religion und Kultur wechselseitig aufeinander Bezug nehmen. Ich nehme an, darüber durch den Blick auf das, was man Sakralisierung nennen kann, Aufschluss erhalten zu können. Um das zu erläutern, muss ich ein weiteres Mal mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz beginnen. Sie ist bei Kultur im Allgemeinen und bei Religion im Besonderen am Werke. Sowohl in der Kultur als auch in der Religion geht es um Transzendieren – nicht nur im Verständnis der christlich-abendländischen Bestimmung von Transzendenz, sondern, wie bereits angeführt, in einem ganz allgemeinen, modal- und erfahrungstheoretischen Sinne, nämlich um den Verweis auf etwas, was nicht hier und nicht jetzt ist, sowie auf etwas, was nicht als genuiner Bestandteil meines Selbst erfahren wird. Diesem Verständnis zufolge existieren sehr viele Formen des Transzendierens, und deshalb ist es notwendig, eine allgemeine Transzendenz von einer spezifisch religiösen – wie bereits vorgeschlagen – zu unterscheiden: Religion hat es mit dem Problem zu tun, wie man *prinzipiell nicht darstellbare* Transzendenz mit immanenten Mitteln symbolisieren, also Unverfügbares in Verfügbares transformieren kann. Das ist natürlich paradox und als solches auf Dauer nicht zu leisten (darauf macht z.B. immer wieder die Mystik aufmerksam). In der Tendenz müsste sich Religion vollständig verflüchtigen, so dass es sie – jedenfalls als eine soziale Tatsache – nicht mehr gäbe. Deshalb muss Religion auf andere Modi des Transzendierens zurückgreifen – und so ist sie auf Kultur verwiesen.

Ich schlage sodann vor, bei denjenigen Vorgängen von Sakralisierung zu sprechen, in denen die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz zwar vollzogen, ihre Einheit aber als *Identität* festgelegt wird.[55] Dem gegenüber belässt Religion die Unterscheidung transzendent/immanent der Tendenz nach in einer *Verweisungsstruktur* (weiß also darum, dass das Transzendente zwar mit immanenten Mitteln symbolisiert werden muss, aber darin nicht aufgeht).

Diesem Verständnis zufolge kann sich Sakralisierung sowohl in der Kultur im Allgemeinen als auch in der Religion vollziehen:

1) Zum einen kann sich nicht als religiös bestimmte (wir sagen: die ›profane‹ oder ›säkulare‹) Kultur mit religiösen Semantiken aufladen, und zwar aus folgendem Grund: Im Ergebnis des Durchgangs durch die Wortgeschichte ist Kultur ein historisches Artefakt, mit dem gesellschaftliche Praktiken mit anderen verglichen werden. Dies geschieht sowohl diachron als auch synchron: Diachron wird ein Gedächtnis entwickelt, dass in Gestalt der Ausbildung von Traditionen erinnert oder, wenn man

55 | »Das Sakrale kondensiert gewissermaßen an der Grenze, die die Einheit der Unterscheidung von transzendent und immanent darstellt« (Luhmann 2000: 82). Dieser Sachverhalt wird in der ästhetischen Literatur, obwohl anders gemeint, gelegentlich »Realsymbol« genannt (vgl. Steiner 1990).

nicht daran anschließt, vergisst; im synchronen Vergleich wird das ausgebildet, was wir kulturelle Identität nennen; sie resultiert stets aus dem Verhältnis zu anderen Identitäten.

In dem sich Kultur aus dem Vergleichen konstituiert, wird aber zugleich die Kontingenz des Verglichenen sichtbar: Irgendjemand macht irgendetwas anders. Dann kann es zu gewünschten Kulturrelativismen kommen, aber auch zu dem Bedürfnis, die eigene Praxis mit einer Aura des unbedingt Gültigen und Unhinterfragbaren auszustatten. Das ist der Ausgangspunkt dafür, dass sich Kultur mit einer religiösen Semantik auflädt und sich sakralisiert. Andere machen es zwar anders, aber sie machen es ›falsch‹. Noch als universal gültig reklamierten Werten kommt eine sakralisierende Funktion zu, insofern sie als unhintergehbar gelten. Darin besteht das ideologische Potential der sakralisierten Kultur. In dem Vorgang der Sakralisierung von Kultur scheint mir eine Erklärungsmöglichkeit zu liegen, warum man derzeit bei kulturellen Differenzen einen besonderen Akzent auf Religion legt (das nenne ich das ›Huntington-Syndrom‹; bekanntlich spricht Samuel Huntington ja vom Zusammenprall der Kulturen nicht zuletzt vor einem als *religiös* bestimmten Hintergrund).

Der Vorgang der Sakralisierung von Kultur lässt sich in vielen Bereichen beobachten – etwa, wie die nachfolgenden empirischen Studien zeigen, am semantischen und strukturellen Komplex der Person sowie anhand der politischen Kommunikation (möglicherweise auch innerhalb der Ökonomie[56]), vielleicht aber besonders gut innerhalb der Kunst: Üblicherweise legt Kunst den Akzent auf den Symbolisierungsvorgang selbst (auf den sinnlichen Schein) und thematisiert die Dignität der Vorläufigkeit ihrer Symbolisierungen mit. In diesem Sinne gilt Kunst als ›experimentelle‹ Erschließung von Wirklichkeit und erzeugt daher in einem stärkeren Maße als Religion Traditionsbrüche und Innovationen. Damit entstehen aber zugleich auch neue Kontingenzen, so dass der Eindruck des Beliebigen oder gar der Willkür aufkommt und Kunst in Aporien mündet.[57] Um diese Aporie zu lösen, kann Kunst (im Produktions- oder Rezeptionsmodus) auf religiöse Semantiken rekurrieren und sich mit einer Aura des Unbedingten und Unhinterfragbaren aufladen.[58] Dann haben wir es mit Kunstreligion zu tun. Indem Kunst als Kunstreligion von religiös bestimmter Transzendenz kündet, scheint sie dem Kontingenten und Verfügbaren entzogen zu sein.

Sakralisierung der Kultur kann jedoch auch zum Gegenteiligen führen: Angesichts des Vergleichens kann Kontingenz die Einsicht in die

56 | Zum Verhältnis von Ökonomie und Religion vgl. als Klassiker die Analyse des Fetischcharakters der Ware von Karl Marx (Marx 1975: 85ff.) sowie neuerdings den von Dirk Baecker (2003) herausgegebenen Band *Kapitalismus als Religion*, in dem Walter Benjamins gleichnamiger Aufsatz diskutiert wird.

57 | Etwa nach dem Motto: »Einen Fettfleck an die Wand schmieren kann ich auch! Und so etwas nennt sich Kunst!«

58 | Vgl. Lanwerd (2002).

Vorläufigkeit der eigenen Praxis hervorbringen. In diesem Sinne hat Sakralisierung zur Konsequenz, sich anderen Praktiken gegenüber offen zu halten und die eigene Position nicht absolut zu setzen. Darin besteht das utopische Potential von Kultur, die sich sakralisiert. Diese Wirkung ist jedoch weniger häufig anzutreffen als die zuvor genannte; vermutlich aus diesem Grund wird das Sakrale zumeist in seiner obligatorischen Variante akzentuiert (von Durkheim über Parsons bis zu Habermas in seiner Theorie des kommunikativen Handelns).

2) Des Weiteren vollziehen sich Sakralisierungen auch im Bereich der Religion; dann nämlich, wenn sich Religion im Transzendenten zu verflüchtigen droht und nicht mehr kommunizieren, nur noch Schweigen und nicht mehr handeln kann. Liegt diese Gefahr nahe (und das tut sie ja ständig), legt Religion den Schwerpunkt auf die Identität von Transzendenz und Immanenz und sakralisiert sich: im Kult und in anderen Praktiken, die eine gesteigerte Sinneswahrnehmung ermöglichen. Dann liegt es auch nahe, dass sich Religion mit nicht als religiös bestimmten kulturellen Praktiken ›anreichert‹: mit Politik und Wirtschaft, aber auch mit Kunst. Letztere ist (etwa im Vergleich zu Macht und Geld) eine unverdächtigere Kandidatin, weil sie als ›expressive Weltformung‹ in ihrem Transzendierungsmodus eine gewisse Nähe zur Religion aufweist. Besonders gut zur Sakralisierung innerhalb von Religion eignet sich vermutlich Musik, weil sie die unanschaulichste Kunstform und zugleich aber ein sehr sinnliches, ein direkt körperbezogenes und zugleich ein abstraktes Medium ist.

Soweit ich sehe, ist der religionsimmanenten Sakralisierung keine Dialektik eigen, wie es bei sakralisierter Kultur im Sinne des ideologischen und utopischen Potentials der Fall ist. In sakralisierter Religion geht es ausschließlich darum, den Akzent auf die kulturellen und somit immanenten Symbole zu legen, also Bezeichnendes und Bezeichnetes zu identifizieren. Sakralisierte Religion macht das Transzendente bestimmbar und verfügbar. Als gegenkulturell kann sich Religion nur dann erweisen, wenn Sie auf kulturelle und somit immanente Symbolisierungen verzichtet. Dann erscheint sie gleichsam nur noch am Horizont von Kultur im Sinne einer Verweisung auf das ›ganz Andere‹, dass aller Verfügung und somit aller kulturellen Indienstnahme entzogen ist. Zugleich droht Religion dann aber auch, sich selbst ins unbestimmbar Transzendente zu verflüchtigen (von diesem Problem künden, wie gesagt, alle Mystiken).

Die Prozesse wechselseitiger Bezugnahme von nicht als religiös bestimmter Kultur und Religion lassen sich nur verstehen, wenn man zwischen Religion und Sakralisierung unterscheidet. Das Sakrale bzw. Sakralisierung »verfremdet das, was man wahrnimmt, belässt es aber im Zustand des Wahrnehmbaren« (Luhmann 2000: 61). Das passiert immer und überall dort, wo es angesichts von heftig Umstrittenem um den Anspruch der Unverfügbarkeit geht. Sakralisierungen in der ›politischen Kultur‹ und ›politische Religionen‹ sind dafür ein besonders gutes Beispiel. Seltener vollzieht sich Sakralisierung auch mit der Folge, den

Behauptungsanspruch eigener Praktiken und Haltungen angesichts des Unverfügbaren zurückzunehmen.

Bei beiden Varianten handelt es sich allerdings noch nicht zwangsläufig um Religion im Sinne der selbstreferentiellen, rekursiven Schließung. Religion steht mit Sakralisierung in einer Beziehung, wie es bei der Kunst zum Ästhetischen der Fall ist. Darstellende Kunst, Literatur und Musik basieren auf Ästhetik und bearbeiten vorzugsweise und am komplexesten ästhetische Fragen. Umgekehrt aber handelt es sich noch längst nicht bei allem, was in ästhetischer Hinsicht thematisiert wird, um Kunst. (Beispielsweise kann bei einer Party ein Gast dem Gastgeber gegenüber ein Kompliment über die als geschmackvoll empfundene Wohnungseinrichtung machen. Damit wird er aber wohl kaum den Gastgeber als Künstler und die Wohnung als Gesamtkunstwerk qualifizieren wollen – es sei denn, der Gastgeber heißt zufällig Baselitz oder Immendorf).

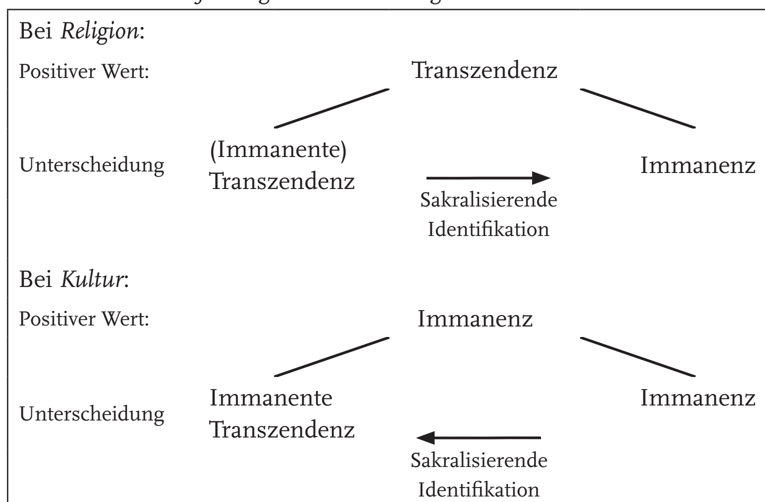
Wie beim Verhältnis zwischen Ästhetik und Kunst verhält es sich auch bei der Relation zwischen Sakralisierung und Religion. Religion hat eine Primärzuständigkeit für das, was sozial – im kommunikativen Akt der ›Heiligung‹ – als ›heilig‹ bestimmt wird, also als unverfügbar gilt, sowie für die Bearbeitung der entsprechenden Problemlagen. Sie tut dies in langer Tradition und daher besonders qualifiziert sowie komplex und unterscheidet sich von kultureller Sakralisierung, indem sie Sakralisiertes mindestens perspektivisch und der Tendenz nach im Horizont der Unterscheidung transzendent/immanent als einen stabilen Verweisungszusammenhang kontextuiert. Längst nicht alles, was sozial ›geheiligt‹ wird, ist auch schon Religion im Sinne selbstreferentieller religiöser Kommunikation. Der kommunikative Akt der Heiligung ist gewissermaßen eine Vorstufe zur religiösen Kommunikation, eine Bedingung für die Entstehung und den Vollzug von Religion, aber noch nicht ein hinreichendes Kriterium für ihre Identifikation. Und umgekehrt ist die Heiligung nicht an Religion als rekursive religiöse Kommunikation gebunden, sondern kann sich auch auf andere Bereiche erstrecken, prinzipiell auf jeden gesellschaftlichen Sachverhalt, seit der Romantik aber meinem Eindruck nach vorzugsweise auf Politik, Liebe, den semantischen und strukturellen Komplex der Person und auf Kunst.

Der Zusammenhang zwischen Kultur und Religion im Prozess der Sakralisierung ist also ein doppelter und lässt sich wie in Abbildung 21 dargestellt schematisieren.

4 Brauchen sich Kultur und Religion?

Ich resümiere und nehme die eingangs des Kapitels aufgeworfene Frage auf, ob sich Kultur und Religion wechselseitig brauchen. Die Antwort lautet: Ja, und zwar wechselseitig. Religion braucht Kultur, um sich nicht im Transzendenten zu verflüchtigen. Sie muss immer wieder auf nicht religiös bestimmte kulturelle Sachverhalte zurückgreifen, muss sich mit immanenten Sachverhalten anreichern. Gegenkulturell kann sich Religi-

Abbildung 21: Verhältnis von Transzendenz und Immanenz in Religion und Kultur sowie in der jeweiligen Sakralisierung



Quelle: Eigene Darstellung

on nur dann ausrichten, wenn sie auf kulturelle und somit immanente Symbolisierungen verzichtet. Darin liegt ihr utopisches Potential, doch droht sie sich dann zu verflüchtigen, jedenfalls sozial nicht mehr relevant zu sein. Stabil bleibt religiöse Kommunikation dann, wenn sie, wie ausgeführt, Sakralisiertes mindestens perspektivisch und der Tendenz nach im Horizont der Unterscheidung transzendent/immanent als einer Verweisungsstruktur kontextuiert.

Umgekehrt braucht Kultur Elemente des Religiösen (systematisch und nicht normativ gemeint) aus zwei Gründen: zum einen, um sich angesichts der Kontingenz kultureller Praktiken, die im Vergleich ans Licht kommt, mit einer Aura des Unhinterfragbaren und Unverfügbaren auszustatten. Das macht religiöse Elemente für Kultur gerade im Falle kultureller Konflikte einerseits attraktiv. Andererseits kann ein kultureller Sachverhalt durch dessen Sakralisierung erst recht umstritten werden. Kultur braucht Religion aber auch für das gerade Gegenteil, nämlich dafür, Verfestigungen durch den Rekurs auf religiös bestimmte Transzendenz aufzubrechen. Kultur und Religion beziehen sich dialektisch aufeinander, nämlich in Gestalt von Religion als Kultur und als Anti-Kultur (Jan Assmann). Bei der theoretischen Erfassung sowie bei empirischen Analysen dieses dialektischen Prozesses halte ich es allerdings für notwendig, zwischen selbstreferentieller religiöser Kommunikation einerseits und Sakralisierungsprozessen, in denen sich primär anders als religiös bestimmte Bereiche mit religiösen Elementen aufladen, sowie funktionalen Äqivalenten von und Potentiale für Religion andererseits zu unterscheiden. Der heuristische Gewinn dieser konzeptionellen Differenzierungen zeigt sich

in den nachfolgenden Kapiteln über Individuen-Religion, politische Religion und Kunstreligion.

C Individuen-Religion

1 Religiöse Individualisierung und Sakralisierung des Individuums

Die Prominenz des von mir bereits mehrfach thematisierten Individualisierungstheorems, das sich nicht zuletzt mit Bezug auf religiöse Phänomene bereits bei Georg Simmel und Ernst Troeltsch findet (vgl. Krech 1995b), ist neben der äußerst einflussreichen Religionstheorie Luckmanns noch durch die Registrierung eines umfassenden Individualisierungsprozesses in der Sozialstrukturanalyse verstärkt worden (vgl. statt vieler Beck 1986: 115ff.). Dieser wird als das Korrelat der funktionalen Differenzierung erachtet (vgl. Kaufmann 1989: 217). Eine vergleichbare Entwicklung auf dem Gebiet der Religion verzeichnet seit einiger Zeit auch die religionssoziologische Forschung (vgl. Wohlrab-Sahr 1995b; Gabriel 1996). Allerdings halte ich es für wichtig, zwischen zwei Dimensionen des religiösen Individualisierungsprozesses zu unterscheiden, nämlich – wie in der Einleitung angedeutet – zwischen Individualisierung in der Sozial- und in der Sachdimension.

Individualisierung in der Sozialdimension, die man als Privatisierungsprozess bezeichnen kann, besteht darin, dass Religion mehr und mehr zur Sache des Einzelnen wird: Indem er wählt und aus den verschiedenen Angeboten religiöser Deutungsmuster individuell kombiniert[59], kommen religiöse Sinnbildungen erst durch private Entscheidungen zu verbindlicher Geltung. Diese Entwicklung dokumentiert die Religionssoziologie seit den sechziger Jahren, indem sie den »Übersetzungsprozeß« von religiösen Inhalten »aus den Faktenzusammenhängen außerhalb des Individuums in die ›Binnenwelt‹ seines Bewußtseins« nachzeichnet (Berger 1973: 158). Und zuvor hatte schon Helmut Schelsky darauf hingewiesen, dass das moderne religiöse Bewusstsein im Medium der Dauerreflexion die objektivierten gegenständlich-eindeutigen Wahrheiten reflektierend von sich abstößt, »um sich mit immer neuen Kräften der Reflexion in seine unerschöpfliche und bodenlose Innerlichkeit zu wenden« (Schelsky 1957: 161). In der Folge dieses Prozesses wird Religion zur Sache der subjektiven Überzeugung; sie wird dem Individuum in Form des Glaubens zugerechnet, und der Einzelne hat sie selbst – vor sich und an-

59 | Dieser Sachverhalt wird in der religionssoziologischen Literatur im Anschluss an Luckmann zumeist unter den Stichworten ›Bricolage‹ oder ›Fleckerlteppich‹ verhandelt; vgl. statt vieler Krüggeler (1993: 122ff.) und Gabriel (1993: 30ff.).

deren – zu verantworten und zu legitimieren. Auch innerhalb der christlichen Großkirchen wird die »Bedeutung einer identitätsstiftenden Traditionsübernahme« mit dem Wunsch kombiniert, »auch in kirchlichen und religiösen Zusammenhängen auszuwählen und auf dem Hintergrund der eigenen Lebensgeschichte neu zusammenzufügen« (Studien- und Planungsgruppe der EKD 1993: 18). Innerhalb des Rahmens einer religiösen Tradition wird großer Wert auf Entscheidungsspielräume gelegt (vgl. ebd.: 18f.). Zu diesem Ergebnis kommt auch eine Studie zur Religion in der Schweiz: »Normative Ansprüche religiöser Organisationen müssen von Individuen immer erst als eigene Verpflichtung und Leistung rekonstruiert werden« (Krüggeler 1993: 123).

Der Individualisierungstrend in der Sachdimension besteht darin, dass der Einzelne mehr und mehr zur Sache der Religion, das Selbst zentraler Gegenstand religiöser Sinnbildung wird. Wie bereits in der Analyse der Neo-Sannyas-Gruppe genannt, stehen in diesem Kontext die Konjunktur asiatischer Religionen im Okzident (vgl. Usarski 1989), ›religioide‹ bzw. religiös aufgeladene Meditations- und Therapiepraktiken (vgl. Hahn/Willems/Winter 1991; Hahn/Willems 1993) sowie die religiösen Segmente des ›New Age‹ (vgl. Knoblauch 1989 und Stenger 1990), die allesamt auf die Thematisierung des Selbst, auf »Selbsterfahrung« und »Selbstverwirklichung« als letzten Wert und damit auf die »Sakralisierung des Ich« abzielen (Knoblauch 1991: 319). Dementsprechend treten Forschungen auf die wissenschaftliche Bildfläche, die das Verhältnis von Religion zu Biographie (vgl. Wohlrab-Sahr 1995b; Drehsen 1994: 147ff.) und Identität (vgl. Mol 1976; Hahn 1987a) analysieren. In diesem Sinne hält Franz-Xaver Kaufmann Identität und Selbstverwirklichung für »quasi religiöse Metaphern« (Kaufmann 1989: 193) und sieht in der Selbstbehauptung durch Selbstreferenz oder gar Selbstreverenz eine neue Form von Religiosität (vgl. ebd.: 170). Armin Nassehi (1995) macht in der Biographie das Bezugsproblem des Religionssystems aus.

Gegen die Prominenz der Individualisierungsthese in der Religionssoziologie ist jedoch einschränkend einzuwenden, dass religiöse Individualisierung in ihrer ausgeprägten Gestalt ein Phänomen westlich-liberalisierter und plural verfasster Kulturräume zu sein scheint. Manchen islamisch oder konfuzianisch geprägten Kulturen beispielsweise ist dieser Prozess eher fremd, und fundamentalistische Bewegungen als Reaktion auf Modernisierungsprozesse wenden sich dezidiert gegen eine ›Individuen-Religion‹. Aber auch im Westen sind religiöse Gruppenbildungsprozesse zu verzeichnen, die als Reaktion auf individualisierte Religionsformen zu verstehen sind (vgl. Daiber 1996). Und schließlich lässt die Individualisierungsthese den empirischen Befund außer acht, dass Individualisierungsprozesse vor allem bei den hochengagierten Kirchenmitgliedern, den Kirchenfernen und den Konfessionslosen zu registrieren sind, während die religiöse Einstellung der großen Masse der unentschiedenen und halbdistanzierten Kirchenmitglieder typischerweise durch so-

ziale Herkunft, Gewohnheit, Unbestimmtheit und Indifferenz geprägt ist (vgl. Pollack 1996c).

Selbstverständlich kann jedoch die *Lebensführung* (im Sinne Max Webers), der *Habitus* (im Sinne Pierre Bourdieus) oder – weniger handlungs- als vielmehr deutungsorientiert: – die *Biographie* zu einer religiösen Institution werden. Ob sich dabei der Einzelne primär mit sich selbst beschäftigt oder sich ›an eine Sache hingibt‹, hängt vom jeweiligen religiösen Deutungsmuster ab. Die im Bereich des Protestantismus ausgebildete und von Max Weber so genannte »innerweltliche Askese« ist ein – jedenfalls historisches – Beispiel für eine religiös begründete und strukturierte Lebensführung, die sich in Bezug auf die Erlösungsfrage und Gnadengewissheit hoch reflexiv verhält, andererseits aber darin einen Dauerhabitus ausbildet. In diesem Zusammenhang lässt sich ebenfalls die asketische Lebensführung innerhalb der Lebensreformbewegung um 1900 (vgl. Barlösius 1997) und im Kontext gegenwärtiger politisch- und kulturell-alternativer Bewegungen anführen, sofern sie religiös begründet und normiert sind (vgl. Gebhardt 1994, der von Charisma als Lebensform spricht), sowie die streng reglementierte Lebensführung innerhalb evangelikaler Bewegungen (vgl. Jödicke 1993; Stromberg 1998). Mit dem Oevermann'schen Strukturmodell von Religiosität lassen sich noch moderne Leistungsethiken und deren Habitusformationen als säkulare Varianten der religiösen Erlösungsmythen verstehen (vgl. Oevermann 1995: 65). Eine religiös bestimmte Lebensführung kann zwar mehr oder weniger in einen Organisations-, Bewegungs- oder Gruppenzusammenhang eingebettet sein, folgt jedoch auch davon unabhängigen Wert- und Strukturvorgaben und ist daher als institutionell verfasst anzusehen.

In Anlehnung an die Biographieforschung sei unter *Biographie* die Verlaufsform der Handlungen, Ereignisse und des Erleidens innerhalb einer Lebensgeschichte verstanden, wie sie sich anhand des Protokolls eines biographischen Interviews analysieren lässt. Eine Biographie kann als Institution gelten, insofern ihre Verlaufsform charakteristische Merkmale der Gesellschaftsstruktur widerspiegelt oder bildet und sie auf ein soziokulturelles Repertoire verweist, das die sozial möglichen Formen der Lebensgestaltung, der Lebens- und Selbstauffassung sowie ihrer erzählenden Darstellung regelt. Von einer religiös grundierten Biographie sei die Rede, wenn das soziokulturelle Repertoire im Wesentlichen religiöse Deutungsmuster umfasst. Analytisch lassen sich zwei Arten des Zusammenhangs von Biographie und Religion unterscheiden, die allerdings empirisch meist in Verbindung miteinander stehen. Zum einen kann Religion in Gestalt von Ritualen – vor allem im Kontext lebensgeschichtlicher Übergänge – relevant werden; dann erfüllt sie primär eine *lebensgeschichtlich-ordnende Funktion*. Zum anderen kann Religion im biographischen Kontext eine stärker *reflexive Funktion* wahrnehmen; in diesem Fall wird sie zum Motiv oder zum Mittel der *Selbstthematisierung* (vgl. Wohlrab-Sahr 1995b: 9ff.). Als Beispiel für einen extremen Zusammenhang von Biographie und Religion und zugleich für die empirische Verschränkung beider

Funktionen seien Lebensgeschichten genannt, die durch eine Konversion geprägt sind.[60] Angesichts der modernen Individuen-Religion und vor dem Hintergrund der Schwierigkeiten traditioneller Religion, mit ihren Inhalten und Organisationsweisen auf personale Problemlagen zu rekurrieren, stellt sich die Frage, wie der semantische und strukturelle Komplex Person, Biographie, Individualität, Lebensführung und Identität eine religiöse Funktion – möglicherweise mit neuen Inhalten – übernehmen kann. Dieses Thema behandele ich im folgenden Abschnitt anhand des extremen Leistungssports.

2 Extremer Leistungssport als funktionales Äquivalent einer religiösen Lebensführung

In der Literatur mehren sich die Stimmen, Sport lade sich in der modernen Gesellschaft mehr und mehr mit religiösen Sinngehalten auf.[61] Dabei stellt sich allerdings die Frage, ob es sich um Religion im expliziten Sinne, um implizite Religion oder um ein funktionales Äquivalent von Religion handelt. Vor dem Hintergrund dieser Frage analysiere ich im Folgenden als Fallbeispiel eine Fernsehsendung über Extremsportarten.

a) Die »*Spiegel TV Special*«-Nacht[62]

Die Sendung beginnt damit, dass eine Moderatorin die Zuschauer begrüßt und in die Thematik einführt.[63]

M 1:[64] <<Atemholen>> guten Abend und herzlich willkommen. zur Spiegel-TV-Special-Nacht bei Vox. <<kurzes Atemholen>> bis in die frühen Morgenstunden werden wir Sie heute mit gestählten Körpern und schweißtreibenden Sportarten unterhalten.=

Die Moderatorin kündigt zunächst an, dass die Zuschauer »unterhalten« werden, und zwar mit »gestählten Körpern« und »schweißtreibenden Sportarten«. Die beiden genannten Begriffe weisen auf den Zusammenhang hin, dass das Ziel eines gestählten Körpers nur durch das Mittel schweißtreibender Sportarten erreicht werden kann. Das Adjektiv »schweißtreibend« steht für große körperliche Anstrengung.

---

60 | Vgl. Knoblauch/Krech/Wohlrab-Sahr (1998); zum narrativen Darstellungsmuster von Konversionen und der durch sie strukturierten Biographie vgl. Ulmer (1988).

61 | Vgl. beispielsweise die Artikel in Hoffman (1992) und Prebish (1993).

62 | Die Sendung wurde im Frühjahr 1999 im Sender VOX ausgestrahlt.

63 | Die für die Wiedergabe des Datenmaterials verwendeten Transkriptionsregeln und -zeichen sind am Ende des Buches aufgeschlüsselt. Auszüge des Materials im Fließtext werden in Anführungszeichen gesetzt.

64 | Die Sigle M wird im Folgenden zur Kennzeichnung von Aussagen der Moderatorin der Sendung verwendet.

M 1: =und ich kann Ihnen garantieren, dass Sie vermutlich schon nach dem ersten Film die Erdnüsse und Chips beschämt beiseitestellen. <1 Sek.>=

Nachdem zunächst Unterhaltung angekündigt worden ist, schlägt die Moderatorin einen pädagogischen Ton an. Die beiden erwähnten Nahrungsmittel stehen metonymisch für Unterhaltung und unbeschwerten Genuss; sie gehören zu einem ›gemütlichen Fernsehabend‹. Somit wird bereits zu Beginn der Sendung eine Spannung zwischen passiver Unterhaltung und eigener Aktivität erzeugt. Das Adverb »beschämt« weist auf eine moralische Dimension hin: »Gestählte Körper« sind moralisch gut, der Genuss von »Erdnüssen und Chips« ist moralisch schlecht. Konsum steht gegen Entsagung, Dekadenz gegen Disziplin. Sodann kommt die Moderatorin auf das erste Thema, den Triathlon, zu sprechen.

M 1: =<<Atemholen>> die wohl härteste Methode im Kampf gegen den äußeren Verfall ist der Triathlon. eine Disziplin, die in ihrer extremsten Form weniger an eine Sportart als an ein Selbstmordkommando erinnert. <<kurzes Atemholen>> ganz oben auf der Liste der Extremsportfanatiker stehen das kälteste Radrennen der Welt, die Winter-bicycle-classics in Alaska, und der Ironman-Wettkampf auf Hawaii.

Mit dem Wort »Kampf« ist die äußerste Form einer Auseinandersetzung bezeichnet. Gegenstand der Auseinandersetzung ist »der äußere Verfall«. Diese Phrase evoziert eine Unterscheidung zwischen innen und außen sowie zwischen Verfall und Erhalt. Da zu Beginn der Moderation bereits von »gestählten Körpern« die Rede war, ist darauf zu schließen, dass sich der »äußere Verfall« auf den Körper bezieht, und dass mit »innen« folglich die Psyche gemeint ist. Nimmt man die beiden Unterscheidungen zusammen, so ergeben sich die folgenden Aussagen: Der physische Körper ist durch unbeschwerten Konsum dem äußeren Verfall preisgegeben; gegen den Verfall kann die Psyche kämpfen, indem sie den Körper durch Leistungssport diszipliniert. Die beiden in der Anmoderation verwendeten Termini »Selbstmordkommando« und »Extremsportfanatiker« lassen allerdings eine kritische Distanz zur Thematik erkennen. Somit bleibt offen, ob der extreme Ausdauersport als das adäquate Mittel erachtet wird, den Körper zu stählen, und ob dieses Ziel überhaupt wünschenswert ist.

Im Anschluss an die Anmoderation beginnt ein Bericht über den Ironman-Wettkampf 1991 auf Hawaii. Die Kamera zeigt zunächst Bilder von der Zielgeraden und dem Einlauf ins Ziel, dann von einem Läufer, der nach der Überquerung der Zielmarke die Arme hochwirft, tanzende Bewegungen und ein strahlendes Gesicht macht.

K 1:[65] Masakatzu Kawamura aus Japan im Glückstaumel. nach 3,8 km Schwimmen, 180 km Radfahren, und 42 km Laufen, hat er geschafft, wovon Hunderttausende in aller Welt träumen. er ist nach zehn Stunden und sechs Minuten im Ziel des Ironman-Wettkampfes 1991 in Hawaii. dem Olymp aller Triathleten.=

Die gezeigten Bilder über die Freude des Läufers sowie die Formulierung »Glückstaumel« geben zu verstehen, dass offenbar zumindest der Sieger des Ironman-Wettkampfes seinen Einsatz auch nach der geleisteten Anstrengung für sinnvoll und lohnend erachtet. Aber worüber genau freut sich der eingeblendete Läufer? Warum »träumen Hunderttausende in aller Welt« davon, den Ironman-Wettkampf zu bestehen? Und was bedeutet es, in den »Olymp aller Triathleten« aufgenommen zu werden? Diese Fragen drängen sich erst recht durch die folgenden Bilder und Kommentare auf.

K 1: =während Masakatzu nach einem halben Tag Qual ohne Pause ganz high ist, sind viele Eisenmänner im Ziel am Ende. <<die Kamera blendet einen Läufer ein, der unter offenbar größten Anstrengungen gerade noch die Zielmarke erreicht und danach zusammenbricht>> <14 Sek.> nur äußerste Willensanstrengung hat den erschöpften Körper dieses Extremisten über die 226 Kilometer getrieben. am Ende warten Sauerstoffzelt und Arzt auf den geschundenen Kämpfer.=

Die Phrase »viele Eisenmänner sind im Ziel am Ende« spielt mit einer doppelten Bedeutung und erzeugt auf diese Weise eine Ambivalenz. Einerseits wird damit die erfolgreiche Beendigung des Laufs ausgesagt; zugleich ist mit dieser Formulierung die völlige physische Erschöpfung der Läufer gemeint. Der Kommentar zu den Bildern von einem zusammenbrechenden Läufer greift die bereits in der Anmoderation evozierte Unterscheidung zwischen Physis und Psyche auf. Die Botschaft lautet: Mit äußerster Willensanstrengung kann die Psyche die normalen Grenzen körperlicher Aktivität überwinden; allerdings um den Preis gesundheitlicher Schädigung, worauf die Worte »Sauerstoffzelt« und »Arzt« hinweisen. Um eine gesundheitsfördernde Maßnahme kann es sich bei dieser Art von sportlicher Betätigung also nicht handeln. Es drängt sich die Frage auf, ob der erreichte Zweck die eingesetzten Mittel wert ist, und ob das Ziel, extreme Leistungen zu erbringen, überhaupt ein sinnvolles ist. Der Terminus »Extremist« lässt zudem – ähnlich wie in der Anmoderation – eine kritische Distanz erkennen. Eine Antwort auf die evozierten Fragen wird am Schluss dieser Sequenz gegeben.

65 | Die Sigle K wird im Folgenden zur Kennzeichnung von Aussagen des Sprechers verwendet, der den Bericht aus dem Off kommentiert.

K 1: =trotzdem sehnen sich immer mehr Wohlstandsbürger danach, auf der Folterbank des Ironman sich selbst zu entdecken. der Ironman als Ersatz für lebensbedrohliche Abenteuer in einer erlebnisarmen <.> Konsumgesellschaft.

Das Ziel des extremen Ausdauersports besteht nicht nur darin, einen Wettkampf erfolgreich zu bestehen. Das eigentliche Ziel liegt darin, »sich selbst zu entdecken«. Dieses Ziel ist offenbar nur durch physische und sogar schmerzhafte Anstrengung zu erreichen, worauf die Metapher »Folterbank« hinweist. Was aber meint die Aussage, »sich selbst zu entdecken«? Diese Phrase ist aus dem populär-psychologischen und esoterischen Kontext bekannt. Im Unterschied zu diesen Praktiken geht es hier jedoch nicht um psychische Techniken, etwa um Psychotherapie oder Meditation. ›Selbsterfahrung‹ soll vielmehr dadurch erlangt werden, dass mit dem Einsatz äußerster und schmerzhafter physischer Aktivität entweder das Spüren des eigenen Körpers intensiviert wird, oder sie soll dem aktiven Sportler zeigen, wozu ein Mensch mittels extremer Willensanstrengung in der Lage ist.

Die folgende Aussage lässt jedoch nur noch eine Deutung im Sinne des zuerst genannten Gliedes der Alternative zu. Indem der Ironman als »Ersatz für lebensbedrohliche Abenteuer« angesehen wird, geht es um physische Grenzerfahrungen – im extremen Fall um lebensbedrohliche. Diese Erfahrungen beziehen sich ausschließlich auf sinnlich-physiologisches Erleben, das in der »erlebnisarmen Konsumgesellschaft« nicht zu haben ist. Diese Formulierungen nehmen im Rahmen des Physis-Psyche-Dualismus eine unerwartete Umkehrung der Zweck-Mittel-Relation vor. Der extreme Einsatz psychischer Willenskraft hat nicht zum Ziel, die Psyche über die natürlichen Grenzen der Physis zu stellen, indem jene diese bezwingt. Vielmehr dient die psychische Anstrengung dazu, physiologisch-sinnliches Erleben als den eigentlichen Zweck der sportlichen Aktivität zu stimulieren. »Sich zu entdecken« heißt, seinen Körper und dessen physische Grenzen intensiv zu spüren, indem sie so weit wie möglich überschritten werden.

<<Szenenwechsel: Die Kamera zeigt A beim Lauftraining>>

K 2: seit zehn Jahren trainiert Oberstudienrat A aus X für den Triathlon. bereits 1984 war er beim Ironman in Hawaii als einer der ersten Deutschen dabei. für den ehemaligen Zehnkämpfer ist der Ironman die letzte Herausforderung.

Mit diesem Szenen- und Themenwechsel kommt die biographische Dimension des extremen Ausdauersports ins Spiel. Die Zeitangaben »seit zehn Jahren« und »bereits 1984« signalisieren, dass A kein Anfänger, sondern ein erfahrener Triathlet ist und zu den Pionieren auf dem Gebiet des Triathlon gehört. Durch die Berufsangabe wird klar, dass es sich um einen Amateur handelt. Das Adjektiv »letzte« markiert ein zeitliches Ende.

»Herausforderung« impliziert – entgegen des letzten Kommentars – eine Willensanstrengung um ihrer selbst willen. Was also ist das Zweck-Mittel-Verhältnis? Überwindet die Psyche physische Grenzen, um ihre Überlegenheit über den Körper zu beweisen, oder dient sie der Intensivierung physischen Erlebens?

<<Die Kamera zeigt A beim Interview>>
A 1: für mich gibts keine neuen Aufgaben mehr. ich hab alles <.> hab alle Wettbewerbe gemacht, ich hab alle Meisterschaften gemacht, ich hab was mir möglich war gewonnen, und damit ist für mich die Sache erledigt. ich bin, <<holt Luft>> wie man so schön sacht, satt. und ich wollte vor öhm zwei Jahren schon aufhören,=

Zunächst klärt sich jetzt, warum es sich beim Ironman für A um »die letzte Herausforderung« handelt und was damit gemeint ist: Er ist an seine Leistungsgrenzen gekommen; alles für ihn physisch Erreichbare hat A realisiert. Allerdings lässt sich die Frage, worauf sich »keine neuen Aufgaben mehr« bezieht, nicht eindeutig beantworten. Im engeren Kontext kann sich die Aussage auf Herausforderungen im sportlichen Bereich beschränken; in der gewählten generellen Formulierung kann sie sich aber auch auf jegliche Betätigungsmöglichkeit beziehen. Erstaunlicherweise verwendet A das Adverb »satt«, um auszudrücken, dass er von den Wettkämpfen genug hat. Sättigung meint im wörtlichen Sinn die Befriedigung des physischen Hungers und nur im übertragenen Sinn die Erfüllung eines anderen Verlangens. Dass mit der Phrase »ich bin satt« physiologische Konnotationen evoziert werden, weckt erneut Zweifel in Bezug auf das Zweck-Mittel-Verhältnis von Psyche und Physis.

Trotz der Saturiertheit hat A offenbar Schwierigkeiten, mit dem extremen Ausdauersport und der Teilnahme an Wettkämpfen aufzuhören. Handelt es sich um eine Art von Sucht, und kann die Psyche diese Sucht nicht bewältigen?

A 1: =wollte aber, da meine Familie mich immer so <.> ganz toll unterstützt hat in den Jahren, als Dankeschön sie mit nach Hawaii nehmen, das war terminlich damals nicht möglich, weil die Ferien nich so günstig lagen, in diesem Jahr liegen die Ferien sehr günstig, <<holt Luft>> außerdem besondere Sache is natürlich mein Geburtstag, am 19. Oktober is also der Ironman, Renntag, der Kampftag, und das is genau mein 48. Geburtstag, und das is natürlich ganz Besonderheit da aufzuhörn, noch mal mit dem Allergrößten, was es gibt. <.> das is ne schöne Sache.

Durch den Bezug auf die Familie und das Geburtstagsdatum wird die biographische Dimension thematisiert. Es muss sich folglich nicht um eine psychische oder gar physische Sucht handeln. Vielmehr wird an dieser Stelle der biographische Identitätsbezug des extremen Ausdauersports deutlich. Die zufällige Koinzidenz des Wettkampf- und des Geburtstags-

datums erhält für A eine biographisch-symbolische Bedeutung: Die Beendigung der aktiven Zeit als extremer Ausdauersportler wird mit der erneuten Teilnahme am Ironman-Wettkampf gekrönt.

Auf welchen Bereich sich das »Allergrößte was es gibt« bezieht, bleibt – ähnlich wie bei der Aussage »keine neuen Aufgaben mehr« – offen. Der Relativsatz »was es gibt« kann sich auf Wettkämpfe und Meisterschaften beziehen; er kann in dieser generellen Formulierung aber ebenso jegliches für A mögliche Betätigungsfeld meinen. In diesem Fall wäre mit der letztmaligen Teilnahme am Ironman-Wettkampf eine über die bloße Koinzidenz der beiden Daten hinausgehende Zäsur von biographischer Bedeutung verbunden: Es gibt eine Lebenszeit der aktiven Betätigung im extremen Ausdauersport und eine Lebenszeit nach der Beendigung der Karriere als extremer Leistungssportler.

<<Die Kamera blendet Szenen aus dem Qualifikationswettkampf ein>>

K 3: Doch vorerst muss sich A hier in Roth bei Nürnberg für Hawaii qualifizieren. <<die Kamera zeigt A mit seinem Rad>> Radabgabe am Vorabend des entscheidenden Rennens. Von den 1450 Europäern dürfen nur 250 nach Hawaii.=

Der Kommentar weist darauf hin, dass die Möglichkeit, das von A gesteckte Ziel zu erreichen, nicht einfach gegeben ist, sondern besonderer Voraussetzungen bedarf. Nur etwa jeder sechste Bewerber kann sich qualifizieren. Die Teilnahme ist nicht jedem Bewerber möglich, sondern an bestimmte Kriterien gebunden. Die Qualifikation zeichnet die Triathleten somit vor anderen aus. Die Radabgabe steht für Kontrolle, um einen fairen Verlauf des Rennens zu garantieren. Die Auszeichnung in Form der Qualifikation soll also auf nichts anderem beruhen als auf der eigenen physischen Leistung.

K 3: =ein Problem haben alle Teilnehmer gemeinsam. <.> Die Hitze. Es ist 35 Grad im Schatten.

Mit diesem Hinweis wird zum einen deutlich gemacht, welchen extremen Bedingungen der Körper ausgesetzt ist. Zugleich signalisiert der Kommentar aber auch, das alle Teilnehmer denselben Bedingungen unterliegen und es sich somit um eine gerechte Ausgangslage handelt.

A 2: Es ist garantiert so, dass bei der Hitze die meisten Leute sich überschätzen, und zu schnell angehn, weil, <.> Roth eben ne schnelle Strecke is, <.> und, <.> weil die Leute auch hier herkommen, um Zeiten zu machen. und-die-sind-bei-dem-Wetter-nicht-möglich. also viel <.> die Temperatur ist in Hawaii nicht anders als hier. Im Augenblick. <.> ne?

I 1:[66] <<aus dem Off>> mhmh.is das nich äh selbstmörderisch?
A 3: Ja. <<A nickt>> Ich sag ja. das sind diese das sind diese zwei Dinge, die nun wieder mal im Kopf vorgehn, <.> auf der einen Seite halt diesen Anspruch Ironman, alles-durchzuhalten,-auf-der-andern-Seite-wissen-wir, oder viele von uns, oder ich glaubs, dass viele von uns gar nich wissen, was sie sich hier antun. wenn sie sich nich zurücknehmen.

Die klimatischen Bedingungen großer Hitze stellen ein physisches Gefährdungspotential dar. Dies kommt in der extrem formulierten Frage des Interviewers »is das nich äh selbstmörderisch?« zum Ausdruck. Vom Standpunkt gesundheitlicher Rationalität aus gesehen, ist die große physische Anstrengung irrational. Aber hier geht es, wie bereits festgestellt, nicht um die Unterscheidung gesund/krank. Der leitende Gesichtspunkt ist vielmehr, unter extremen Bedingungen physische Höchstleistungen zu erbringen. Die Körperdisziplinierung durch psychische Anstrengung steht geradezu gegen gesundheitlichen Schaden oder jedenfalls gegen das Risiko, physischen Schaden zu nehmen. Im Sinne gesundheitlicher Rationalität wäre das Scheitern möglicherweise vernünftig. Der Erfolg im extremen Leistungssport muss folglich an gänzlich andere Kriterien gebunden sein. Diese Rationalitätskonkurrenz kommt in der voranstehenden Aussage von A zum Ausdruck.

<<Die Kamera zeigt einen Kanal>>
K 4: Die Schwimmstrecke, der Rhein-Donau-Kanal. 24 Grad warm ist das Wasser, in dieser Riesenbadewanne. <<die Kamera zeigt Bilder von Schwimmern, die sich auf den Wettkampf vorbereiten>> bei den tropischen Wassertemperaturen dienen nun die Gummianzüge nicht zum Kälteschutz, sondern zur Verbesserung der Schwimmzeit. bis zu zehn Minuten bringt das Gummi auf 3,8 Kilometer. als der Navi-Commander John Collins 1978 auf Hawaii nach einer Bierwette den ersten Ironman organisierte, spielten die Zeiten kaum eine Rolle. Hauptsache, man kam ins Ziel. <<die Kamera zeigt Bilder vom Start des Schwimmwettkampfes>> von 15 Teilnehmern schafften es damals zwölf. <4 Sek.> für die Ironman-Pioniere war der Weg das Ziel; nicht die Bestzeit. heute ist Zeit Geld. 75.000 Mark Preisgeld locken in Roth. <<die Kamera zeigt Bilder vom Ende des Schwimmwettkampfes>> 10.500 Mark bekommt der Erste. aus der Schnapsidee ist ein Millionengeschäft geworden. eine halbe Hundertschaft an Sponsoren hat sich inzwischen eingeklinkt. der Ironman ist ein lukrativer Werbeträger. sein Image ist top; wer einen Ironman-Wettkampf durchgestanden hat, zählt sich zur Elite. und will sich abheben von der schlaffen, grauen Masse. <6 Sek.> als erster kommt nach 46 Minuten und 30 Sekunden der 29-jährige B aus dem Wasser. einer der drei deutschen Profis. <<die Kamera zeigt Bilder

66 | Die Sigle I wird im Folgenden zur Kennzeichnung von Aussagen des Interviewers verwendet, der A bzw. seine Frau aus dem Off befragt.

vom Radrennen>> ohne Pause geht es mit dem Rad weiter. 180 Kilometer. <3 Sek.> <<die Kamera zeigt A, als er aus dem Wasser kommt>> 20 Minuten hinter dem Ersten kommt A.

In dieser Aussage werden zwei Aspekte thematisiert, die den extremen Leistungssport leiten. Zum einen hat sich gegenüber der anfangs spielerischen Haltung, dabei zu sein (»Hauptsache, man kam ans Ziel«), das Zeitkriterium entwickelt. Die Zeit metrisiert die Leistung und verobjektiviert sie somit. Als zweites wird die finanzielle Dimension der Ironman-Veranstaltungen thematisiert (»heute ist Zeit Geld«); zum einen in Form des Preisgeldes, zum anderen als Möglichkeit für Firmen, um für ihre Produkte zu werben. Der finanzielle Aspekt wird an dieser Stelle allerdings nicht explizit gegen die Erfolgskriterien des extremen Leistungssports ausgespielt, wie es bei der Thematisierung der gesundheitlichen Rationalität der Fall war.

K 5: ... Triathlon ist eine der trainingsintensivsten Sportarten überhaupt. 25 Stunden trainieren die Amateure in der Woche. Profis meistens das Doppelte. <<die Kamera zeigt A beim Radfahren>> Dehalb ist Triathlon die Sportart mit der höchsten Scheidungsrate. <3 Sek.> A hat Glück. seine Frau Elke, die hier am Straßenrand auf ihn wartet, unterstützt seine Sportbesessenheit. bei jedem Rennen ist sie mit den beiden Kindern dabei. <3 Sek.>
<<Die Kamera zeigt die Ehefrau von A>>

I 2: <<aus dem Off>> Wie oft haben sie das jetzt schon mitgemacht?

C 1:[67] <<lacht>> seit 1983. und dann jedes Jahr so drei vier Wettkämpfe. <2 Sek.> man wird n bißchen ruhiger. im Lauf der Zeit. aber <.> am Anfang hab ich genauso viel abgenommen wie er. das is, <<die Kamera zeigt A, wie er während des Radfahrens einhändig eine Banane verschlingt>> da mussten wir immer noch Zeit stoppen, un und die Zwischenzeiten, und dann gings auch drum, wer wie viel Minuten vor ihm liegt, und so weiter. ich hab ja sonst, <<die Kamera blendet C ein>> ich mein, wenn ich jetzt selber auch noch mitmachen würde, also das wär schon arg. <.> aber so hält sichs in Grenzen, und seitdem die Kinder größer sind, da machen die auch ganz gern da mit, <<die Kamera zeigt Kinder, die an die Radfahrer Wasserflaschen austeilen>>

I 3: <<aus dem Off>> gibts da nich auch manchmal so dass es sie nervt? wenn er immer jeden Tag also praktisch zum Training geht, und also äh sie n bißchen sauer sind?

C 2: ach das is eingefahrn. aber äh manchmal, wenn so irgendwelche Festivitäten anstehn. un die Zeit wird knapp. un <.> ich steh dann da in vollem <.> Wichs und wart dann auf ihn. und er kommt nich bei.-ne? das is dann nervich. dann krachts auch ma. und dann kriegen wa auch ma

67 | Die Sigle C wird im Folgenden zur Kennzeichnung von Aussagen der Ehefrau von A verwendet.

Krach und so. also des geht bestimmt nich ohne ab.-ne? <.> aber äh im <<zuckt mit den Schultern>> Großen und Ganzen <.> <<nickt>> bin ich froh drum. das er das hat. wenns das nich wär, wärs was anderes.

In dieser Sequenz wird die Alltagssituation von A als Ehemann und Familienvater thematisiert. Durch die Frage des Interviewers an die Ehefrau kommt der potentielle Zeitkonflikt zwischen Familienaktivitäten und Training zur Sprache. Damit werden die Zeitintinsität des extremen Leistungssports und die Schwierigkeiten, das Training mit den Anforderungen des Alltags abzustimmen, thematisiert. Die Aussage »aber äh im großen und ganzen bin ich froh drum. das er das hat. Wenns das nich wär, wärs was Anderes« weist auf die Wichtigkeit hin, die der Sport für A hat.

<<Die Kamera zeigt A und andere Wettkämpfer beim Laufbeginn>>

K 6: nach sechs Stunden und 41 Minuten beginnt für A der Marathonlauf.=

<<Die Kamera zeigt am Boden liegende Läufer, die ärztlich betreut werden>>

K 6: =immer mehr Erschöpfte liegen am Wegesrand. die Hitze, 35 Grad im Schatten, fordert Opfer. … noch 18 Kilometer. rund 10 Prozent der Kämpfer haben aufgegeben, … erst hinter der Ziellinie meldet sich bei vielen der gepeinigte Körper. <<die Kamera zeigt einen Läufer, der einen Krampf im Bein bekommt, das Gesicht verzieht und laut aufschreit>> Krämpfe, oder Ohnmacht, die Rache für die aufgezwungene Tortur. <<die Kamera zeigt A beim Zieleinlauf>> A ist am Schluss relativ locker drauf. zehn Stunden und 24 Minuten <<die Kamera zeigt A, der nach Überquerung des Ziels den Boden küsst>> küsst er die Ziellinie als Siebter seiner Altersklasse. <<die Kamera zeigt A, der von seiner Frau und den Kindern umarmt wird>> <5 Sek.> besonders die Vierzig- bis Fünfzigjährigen brauchen diese Bestätigung. sie sind die fanatischsten Athleten. in der midlife crisis ersetzt der Ironman den Psychologen. <<die Kamera zeigt einen Läufer, der sich seine Beine hält und von Helfern gestützt wird>> <5 Sek.>

Der Kommentator und die Bilder thematisieren erneut die möglichen physischen Folgen des Leistungssports. Mit der Schilderung extremer Erschöpfungszustände wird noch einmal explizit die gesundheitliche Rationalität gegen die Eigenlogik des Sports gesetzt. Warum aber wird zugunsten des Sports entschieden, und worin liegt die Plausibilität der Anstrengungen? Der Kommentar gibt eine Antwort auf psychologischer Ebene. Die Worte »brauchen diese Bestätigung« und das Stichwort »midlife crisis« legen die Vermutung nahe, dass der Sport hilft, eine mögliche Identitätskrise zu überwinden. Damit wird das erste Mal eine Sinndimension thematisiert, die über die gesteigerte Intensität physischen Erlebens hinausgeht.

<<die Kamera zeigt A direkt nach dem Lauf>>

A 4: warum macht man so was? <3 Sek.> <<A schüttelt den Kopf und schaut nachdenklich in die Ferne>> ich wollt sieben Mal ausscheiden. sechs-oder-sieben-Mal. <1 Sek.> dass ich einfach gesacht hab, bist nicht ganz klar im Kopf. <<tippt sich dabei mehrfach mit den Fingern der linken Hand an die Stirn>> aber des <2 Sek.> <<sehr leise>> (weiß ich auch nich.) <3 Sek.> <<fährt sich mit der Zunge über die Lippen und presst dann mit aufgeblasenen Wangen Luft aus dem Mund>>

Der Interviewer hat A offenbar zuvor gefragt, warum er den extremen Leistungssport praktiziere. Die Aussage von A drückt Selbstzweifel aus. Die leitende Unterscheidung ist hier Durchhalten/Aufhören. Die Phrase »dass ich einfach gesacht hab, bist nicht ganz klar im Kopf« gründet auf der Unterscheidung vernünftig/unvernünftig und bringt einen Rationalitätskonflikt zur Sprache; Durchhalten ist unvernünftig, Aufhören vernünftig. A löst das Rationalitätsproblem an dieser Stelle nicht und gibt zu verstehen, dass er darüber nicht nachgedacht habe. Die Antwort auf die Frage nach den Gründen, extremen Leistungssport zu praktizieren, stellt für ihn offensichtlich ein Problem dar.

K 7: zwei Monate später. <<die Kamera zeigt A und seine Familie am häuslichen Esstisch>> zu Hause bei Familie A. noch cirka einen Monat bis zum großen Wettkampf in Hawaii. A trainiert jetzt 25 Stunden in der Woche. der Lehrerberuf ermöglicht eine flexible Zeitplanung. die Familie bleibt immer häufiger alleine. Vater muss zum Training.

Der Bericht kommt erneut auf die Probleme zu sprechen, die familiären und beruflichen Anforderungen mit dem Zeitaufwand für das Training zu koordinieren. Die Aussagen »die Familie bleibt immer häufiger alleine. Vater muss zum Training« evozieren die Frage, ob A seiner Rolle als Familienvater gerecht werden kann. Die Unterscheidung vernünftig/unvernünftig bezieht sich somit nicht nur auf gesundheitliche Aspekte, sondern auch auf die Verantwortung im Alltagsleben.

<<Die Kamera zeigt A beim Verlassen des Hauses>>

A 5: viele <.> Triathleten sind von Natur aus, Einzelgänger. ich bezieh da natürlich meine Frau und meine Kinder mit ein.-aber-wir-als-Clique sind Einzelgänger.=

A kommt auf die sozialen Folgen des extremen Ausdauersports zu sprechen. Die Wendung »von Natur aus« kann sich kaum auf die biologische Disposition von Triathleten beziehen, sondern meint wohl eher ihre Charaktereigenschaften. Gemeint sein kann aber auch, dass der Triathlon aufgrund des intensiven Trainings notwendigerweise zum »Einzelgängertum« führt. A schränkt seine Aussage jedoch dadurch ein, dass er seine Familie »mit einbeziehe«; wo hinein und wie, bleibt allerdings im Unkla-

ren. Die folgende Aussage scheint widersprüchlich zu sein: »Clique« und »Einzelgänger« schließen sich eigentlich gegenseitig aus, denn »Clique« verweist auf Vergemeinschaftung.

A 5: =ich <.> brauch des. allein zu sein. <<die Kamera zeigt A beim Radfahren, Laufen, Schwimmen und Krafttraining>> ich liebe des. allein zu Laufen, allein zu Schwimmen, und allein Rad zu fahren.=

Die Aussage »ich <.> brauch des. allein zu sein.« kann noch in dem Sinne interpretiert werden, dass der Triathlon aufgrund des intensiven Trainings zwangsweise zum »Einzelgängertum« führt. Die folgende Formulierung »ich liebe des.« lässt diese Deutung jedoch nicht mehr zu, denn was man liebt, tut man gerne, mit Hingabe und daher aus freien Stücken.

A 5: =der Triathlet, gerade der <.> der Ironman. fühlt sich als Elite. wenn man die Triathleten sieht, die sehn <.> gerade die Jüngeren sehn aus wie Papageien. man siehts an unsern Lenkern, man sieht das an unsern Satteln äh äh Sätteln, man siehts an unsern <.> Scheibenrädern, allem, wir-wir-wir-wir wir glauben, wir Triathleten, wir seien n bißchen was Besonderes. <<leise>> ganz eindeutig.=

Aus dieser Aussage geht hervor, dass es sich nicht um eine konkrete Gemeinschaft – etwa nach dem Muster von Jugendcliquen – handelt, sondern um eine Gemeinschaft von ›Auserwählten‹, die sich durch äußere Merkmale der Ausstattung von anderen absondern und zu erkennen geben. Sie finden sich im Bewusstsein, »etwas Besonderes« zu sein, zu einer ›idealen Gemeinschaft‹[68] zusammen. Aufgrund der Tatsache, dass es sich um keine reale Vergemeinschaftungsform handelt, schließen sich »Clique« und »Einzelgängertum« nicht mehr aus. Das päjorativ verwendete Wort »Papageien« sowie die Formulierung »wir glauben, ... wir seien n bißchen was Besonderes.« lässt jedoch eine kritische Distanz zum Elitebewusstsein der Triathleten erkennen. Es bleibt somit offen, in welches Verhältnis sich A zum erwähnten Elitebewusstsein setzt.

A 5: =und des andere is natürlich auch, dass man <<Silben einzeln betont>> etwas Besonderes sein will, indem man sich sehr stark diszipliniert. nur im selbst auferlegten <.> Muss, kann der Mensch zeigen, wie es inwendig um ihn steht. willkürlich leben <.> kann jeder.=

Mit dieser Aussage wird deutlich, dass sich die kritische Distanz nicht prinzipiell auf das Elitebewusstsein der Triathleten bezieht. Gegenstand der Distanznahme sind lediglich die zur *Schau* getragenen *äußeren* Merkmale sowie die bloße und möglicherweise gar nicht gerechtfertigte *Annahme*, zur Elite zu gehören. Worauf es ankommt und was die Exklusivität

68 | Zum Begriff vgl. Gebauer (1999).

ausmacht, ist einzig und allein die Willenskraft zur äußersten Disziplinierung. Die Willensanstrengung ist durch drei Merkmale gekennzeichnet. Zum einen versteht sie sich nicht von selbst, sondern stößt auf Barrieren, die zu überwinden sind; darauf weist das substantivierte Modalverb »müssen« hin. Zum anderen darf sie ausschließlich selbstmotiviert sein; darauf weist das Adjektiv »selbst auferlegt« hin. Zum dritten richtet sich die Willensanstrengung auf die Überwindung körperlicher Grenzen; darauf weist das Adverb »inwendig« hin, das für die Psyche steht. Die Aussage basiert somit auf dem anthropologischen Dualismus von äußerem Körper und innerer Psyche, der bereits in die Anmoderation und in den Kommentaren verwendet wurde. Darüber hinaus führt A die Unterscheidung zwischen äußerer Abgrenzung mittels Symbolen und einer bestimmten Haltung einerseits und der eigenständigen Willensanstrengung zur Disziplinierung ein. Es geht A nicht um Prestige und soziale Anerkennung, sondern um die Selbstevidenz erfolgreicher Disziplinierung.

Dadurch, dass A im zweiten Satz »den Menschen« zum Subjekt macht, kommt der Aussage eine anthropologische Bedeutung im Sinne eines Menschenbildes zu: Der Triathlon wird zum Menschwerdungsprozess oder zumindest zur (Über-)Prüfungsinstanz, die über die Verwirklichung des Anspruchs, ein Mensch zu sein, Auskunft gibt. Maßstab dafür ist die individuelle Autonomie, die in der körperlichen Disziplinierung realisiert wird – und zwar in zweifacher Hinsicht. Zum einen muss die körperliche Disziplinierung ›eigenmotiviert‹, ›intrinsisch‹ sein. Zum anderen muss der selbst auferlegte Zwang eine methodische Lebensführung begründen; darauf lässt die Aussage schließen, derzufolge sich A von einer willkürlichen Lebensweise abgrenzt. Bezieht man diese Aussage auf die vorangehende Unterscheidung zwischen dem Prestige und der Selbstevidenz erfolgreicher Disziplinierung, lässt sich schlussfolgern: Es geht nicht darum, *anderen* etwas zu beweisen, sondern darum, das Ideal ›wahren‹ Menschseins zu verwirklichen. Die *Abgrenzung* gegen eine normale Lebensweise erscheint demgegenüber sekundär.

A 5: =es gibt Psychologen, <.> die sagen, <1 Sek.> dass das Exzesse sind. <1 Sek.> <<leichtes Atemausstoßen>> genauso wie du <.> zu viel rauchst, zu viel trinkst, zu viel isst, es is n Exzess. der Ironman hat mit Gesundheit nichts zu tun. ganz im Gegenteil. wer nicht wirklich gut vorbereitet ist, gefährdet sich selbst dort.=

A kommt auf einen Einwand von psychologischer Seite zu sprechen. Mit der Möglichkeit, dass es sich beim extremen Ausdauersport um einen Exzess handeln kann, ist die individuelle Autonomie infrage gestellt; dies um so mehr, als A das Wort »Exzess« anhand der genannten Beispiele im Sinne eines Suchtverhaltens präzisiert. Wo es sich um Sucht handelt, ist die eigenmotivierte Willensanstrengung ausgeschaltet.

Zugleich werden die gängigen Motive, Sport zu treiben, ausgeschlossen. Üblicherweise wird der Freizeitsport aus Freude an Spiel und Wett-

kampf und/oder aus gesundheitlichen Gründen ausgeübt. Da es sich jedoch beim extremen Ausdauersport um ein »selbst auferlegtes Muss« handelt, kommt die reine Freude am Spiel und der körperlichen Betätigung nicht infrage. Auch den gesundheitlichen Zweck schließt A ausdrücklich aus. Folglich muss die Praxis des extremen Ausdauersports anders motiviert sein.

A 5: =das ist das Suchen nach dem reinen Wert. nach der reinen Leistung.=

Das (substantivierte) Verb »Suchen« impliziert eine Orientierungsbedürftigkeit und lässt darauf schließen, dass die Ausübung des Leistungssports eine identitätsbildende Funktion hat. Das Objekt »Wert« deutet auf ein ideelles, nichtmaterielles Ziel des Orientierungsbedürfnisses. Mit dieser Aussage rechtfertigt A das Verhalten des Triathleten, indem er es von den angeführten Beispielen eines Suchtverhaltens sowie von den üblichen Motiven, Sport zu treiben, durch den Bezug auf ein ideelles Ziel abgrenzt. Die Integration in eine ›ideale Gemeinschaft‹ der Triathleten erfolgt also über gemeinsam geteilte Wertvorstellungen. Als Konkretion des »reinen Werts« nennt A »die reine Leistung«. Das zweimal verwendete Adjektiv »rein« evoziert die Unterscheidung zwischen rein und unrein bzw. beschmutzt oder vermischt. Was aber ist mit einer ›unreinen Leistung‹ gemeint?

<<die Kamera blendet A ein>>
A 5: =den Erfolg in unserer Gesellschaft kann ich nicht durch Leistung erreichen, sondern ich kann mir das auch erkaufen. ich kann mir <<leicht lachend>> n Bankkredit nehmen, kann mir n Haus baun, oder kann mir n furchtbar teures Auto kaufen, <.> und dokumentiere damit nach außen, anscheinenden, oder scheinbar, Erfolg. <.> im Triathlon ist das anders. hier gilt die <<jede Silbe betont>> absolut <.> reine <.> Leistung.

Wirtschaftlich-kommerzieller Erfolg zählt für A nicht als echter Erfolg. Diese Aussage kann nur so gemeint sein, dass die Zurechnung von Erfolg im wirtschaftlichen Bereich auf ein Individuum in Form eines Kausalverhältnisses von Leistung und materiellem Erfolg von A nicht anerkannt wird. Die konventionellen Erfolgskriterien in Form materiellen Besitzes können demnach ohne den Einsatz von Leistung im von A gemeinten Sinn erreicht werden. Der Begriff Leistung wird auf eine extreme Willensanstrengung bezogen, die auf die äußerste Disziplinierung des Körpers zielt und sich auf den Einsatz körpereigener Mittel beschränkt. Der »reine Wert« besteht somit in der freiwilligen Selbstüberwindung durch die *mortificatio carnis*, die Abtötung des Fleisches. ›Menschwerdung‹ heißt, sich von den gegebenen physiologischen Grenzen so weit als möglich unabhängig zu machen.

<<Szenenwechsel: Einblendung eines Vulkanausbruchs; die Bilder sind mit ruhiger Musik unterlegt>>

K 8: Hawaii. gigantische Naturkräfte kehren das Innerste der Erde nach außen. ein angemessener Schauplatz für die härteste Prüfung des menschlichen Körpers. <<die Kamera blendet A und seine Familie im fahrenden Wagen ein>> Familie A auf der anderen Seite der Weltkugel. 250 Dollar Startgeld und 17.000 Mark für die Reise kostet A der Spaß, sich noch einmal durch den Ironman quälen zu dürfen. 38 Grad im Schatten und 90 Prozent Luftfeuchtigkeit machen den Hawaii-Ironman alljährlich zur endgültigen Herausforderung für 1400 Menschen aus aller Welt. organisiert wird das Ganze von der World Triathlon Cooperation <<Bilder von Büroräumen werden eingeblendet>>, die die Rechte am Ironman besitzt, und inzwischen in fünf Kontinenten die Lizenz für Qualifikationsrennen teuer verkauft. Anhänger des Sektenpredigers Billy Graham haben im letzten Jahr die Rechte gekauft. jeder Teilnehmer und jeder Journalist bekommt religiöse Fibeln überreicht. Ausdauersport als Weg zu Gott.

Die Bilder von einem Vulkanausbruch und der Kommentar beruhen auf der Unterscheidung von ›innen‹ und ›außen‹. Indem eine Parallele zwischen »gigantischen Naturkräften« und dem Zusammenspiel von Körper und Psyche gezogen wird, verdeutlicht der Kommentar die extremen Anstrengungen des Leistungssports. Der Hinweis auf das Startgeld und die hohen Reisekosten evoziert erneut die Frage nach dem Sinn des Leistungssports. Die Worte »härteste Prüfung« und »endgültige Herausforderung« legen den Schluss nahe, dass es sich beim Ironman um die größtmögliche Anstrengung im Zusammenspiel von Psyche und Physis handelt. Mit »Prüfung« und »Herausforderung« ist zugleich gesagt, dass es beim Leistungssport nicht um die Intensivierung psychisch-physiologischen Erlebens geht, sondern um die Überwindung des physiologischen *Status quo* durch psychische Anstrengung.

Religionssoziologisch von besonderem Interesse ist die Tatsache, dass die Rechte für die Vergabe der Ironman-Lizenzen in den Händen einer Organisation aus dem Umkreis des US-amerikanischen Evangelisten Billy Graham liegen und die Veranstaltung für religiöse Mission genutzt wird. Mit der Aussage »Ausdauersport als Weg zu Gott« thematisiert der Kommentar den Leistungssport explizit als Religion.

<<A wird eingeblendet>>

A 6: damit kann ich überhaupt nichts anfangen. ich glaub auch nich, dass hier viele damit was anfangen können. ich glaub, dass da irgendwie jemand en-en-en-en-en Zug sucht, en Wägel sucht, der schon fährt, um-um den Zug für was zu benutzen.

Ein Bezug zu explizit religiösen Inhalten wird von A ausdrücklich abgelehnt. Seiner Meinung nach wird der Ironman von der genannten

religiösen Organisation nur für eigene Zwecke instrumentalisiert; allerdings – jedenfalls bei A – ohne Erfolg. Beim Deutungsmuster von A handelt es sich also nicht um explizite Religion.

K 9: auch die Sportindustrie hängt sich an den Triathlonzug. der Fitnesselite ist nichts ausgefallen genug. immer mehr gutverdienende Selbständige stellen sich dem harten Dreikampf. auch die Frauen wollen ein Ironman sein.

A 10: ich mein immer, dass viele en bisschen vermännlicht sind. <.> also <.> schau dir mal so die Ersten an. die sehen doch ähm <.> ja also da fehlt mir doch son bisschen Fraulichkeit. muss ich sagen. bei einigen. es gibt auch noch Vermutungen, äh dass da andere Sachen auch ne Rolle spielen, <<schmunzelnd>> aber da möcht ich mich hier nicht beteiligen.- ne? <.>=

I 3: <<aus dem Off>> mhmh,

A 10: =das hat man ja sehr oft im Sport, dass man-

I 4: <<aus dem Off>> was meinst du da z.B.?

A 11: ach ja. das, man kann ja bestimmte Sachen nehmen, um bessere Leistungen zu bringen, und das wirkt sich bei Frauen dadurch aus, dass sie etwas <.> männlicher aussehn. aber <.> <<zuckt die Schultern>> damit will ich nix gesacht haben. <<geht schmunzelnd weg>>

K 10: Dopingkontrollen finden hier nicht statt. ein Dopingsünder könnte das Geschäft verderben. das Ironman-Image wäre hin. <<Unterbrechung durch Werbung>> <<die Kamera zeigt den Start des Schwimmkampfes>> bei diesen Ausdauerleistungen ist der Nutzen des Dopings umstritten. dicke Muskelpakete sind unnützer Ballast, und Aufputschmittel zu schnell verpufft. entschieden wichtiger ist die Ernährung. bis zu 12.000 Kalorien und 15 Liter Flüssigkeit werden bei einem Wettkampf verbraucht.

In dieser Sequenz werden die Sportindustrie und Dopingpraktiken thematisiert. Die physiologische Veränderung von Frauen durch leistungsfördernde Präparate, auf die A zu sprechen kommt, basiert auf der Unterscheidung von ›Natürlichkeit‹ und ›Verfremdung‹. ›Natürlichkeit‹ wiederum steht für ›Authentizität‹. Die Sportindustrie und pharmazeutische Hilfsmittel erscheinen als Gefährdung der ›reinen‹ Leistung, die allein auf der ›eigenen‹ Willenskraft und Körperanstrengung basieren darf. Außerdem werden mit der Dopingthematik Konnotationen der Ehrlichkeit und Gerechtigkeit evoziert.

<< Einblendung von Szenen des Ironman-Wettkampfes>>

K 11: am Ende der Radstrecke nach 180 Kilometer Hitze und Gegenwind beginnt für A das Leiden. Selbstkasteiung am 48. Geburtstag. ... jetzt beginnt die Einsamkeit des Marathonläufers. ... immer häufiger wird A zum Wandersmann. nach dem Motto, der Weg ist das Ziel. <3 Sek.> in der glühenden Lavafeldhitze offenbart sich auch für B, was mit ultimate

challange. <.> der äußersten Herausforderung gemeint ist. besonders, wenn der erste einem bereits entgegenkommt. der dreifache Ironman-Sieger, der Amerikaner Mark Allan. <<die Kamera blendet einen entgegenkommenden Läufer ein>>

Der Kommentar verwendet Worte und Phrasen, die dem religiösen Kontext entliehen sind: »Selbstkasteiung«, »Einsamkeit« und »glühende Lavafeldhitze« (Wüste) verweisen auf Praktiken religiös motivierter Askese der Anachoreten. Das Verb »offenbaren« stammt ebenfalls aus der religiösen Semantik, und »ultimate challange« deutet auf Höchstrelevanz hin, deren Beanspruchung für religiöse Semantik gleichermaßen charakteristisch ist.[69]

A 12: <<aus dem Off>> das is natürlich psychologisch ne unwahrscheinlich harte Sache. für alle natürlich. wir laufen in der Wahnsinnshitze bei diesen hohen Luftfeuchtichkeiten, laufen wir in diese Lavawüste raus, da kommen uns Leute entgegen, wir sehn die, wir sehn, dass die <.> vollkommen kaputt sind, und wir wissen, was noch die nächsten zwei drei Stunden uns erwartet. ich wusste genau, was mich erwartet. in solchen Situationen, in solchen <.> ja Lagen, muss man sich vollkommen auf sich selbst konzentrieren. ne? ich wusste, mein Körper is-is-is-is eigentlich nitt mehr in der Lage, ich kanns jetz nur mit Moral machen. und wusste nur, ich hab noch rund vierzig <<pfeift Luft heraus>> 36 37 Kilometer zu laufen.

Die Aussage »in solchen Situationen ... muss man sich vollkommen auf sich selbst konzentrieren« weist noch einmal explizit darauf hin, dass es beim extremen Leistungssport nur auf die psychische Anstrengung ankommt. Die Beschreibung der Situation zeigt, dass es um die Überwindung physiologischer Grenzen durch äußerste Willensanstrengung geht. Dafür steht das Wort »Moral«. Es weist zugleich darauf hin, dass ›Durchhalten‹ und ›Scheitern‹ moralisch konnotiert sind: Die Bewährung durch äußerste Willensanstrengung ist gut.

<< Die Kamera zeigt A, der während des Laufens dem Kameramann gegenüber abwinkt>>

K 12: A möchte allein sein. die Kamera stört die Konzentration beim inneren Kampf mit sich selbst. <4 Sek.> <<die Kamera blendet einen anderen Läufer ein>> ein Eisenmann aus Fleisch und Blut. Mark Allan beim Zieleinlauf. nach acht Stunden und 18 Minuten frisch. als ob er von einem lockeren Waldlauf käme. <5 Sek.> drei Stunden später. in Hawaii bricht die Nacht herein. der Ziellauf wird zum Geburtskanal für Eisenmänner. auch A hat den Völkerwettkampf hinter sich gebracht. weit unter den erwarteten zwölf Stunden. nach elf Stunden und zwölf Minu-

69 | Nach Paul Tillich verweist Religion auf die ›ultimate reality‹. Dieser Aspekt ist religionssoziologisch von Talcott Parsons aufgenommen worden.

ten ist er der 585. Ironman von Hawaii. <5 Sek.> am Ende der Qualen wird A wieder munter. er ist aufgenommen in den Olymp der unbekannte Sporthelden. <<die Kamera blendet A ein>> Blumenkranz für einen Supermann.

Die Geste des Abwinkens und die Aussage des Kommentators »A möchte allein sein« verdeutlichen ein weiteres Mal, dass der Triathlet völlig auf sich allein angewiesen ist, um die gewünschte Leistung zu erbringen. Die Phrase »innerer Kampf mit sich selbst« thematisiert erneut die Unterscheidung von innen und außen, die semantisch durch Psyche und körperliche Leistung besetzt wird. Zusammen mit der Einsamkeitsthematik weist sie darauf hin, dass der Ort für den »Kampf«, nämlich die Überwindung von physiologischen Leistungsgrenzen durch psychische Anstrengung, einzig die Psyche des Läufers ist. Die im Kommentar verwendete Metapher »Geburtskanal« evoziert Konnotationen der ›Wiedergeburt‹, die aus explizit religiösen Zusammenhängen bekannt ist. Dass die ›Wiedergeburt‹ abgeschlossen ist, zeigt die Differenz zwischen »Qualen« und »wieder munter«. Die bereits eingangs verwendete und hier wieder eingeführte Metapher vom »Olymp der unbekannten Sporthelden« markiert den im Lauf des Berichts bereits zur Sprache gekommenen Elitegedanken.

A 13: is vorbei jetz. <1 Sek.> und ich bin auch <.> froh, dass es mit ner großen Leistung vorbei is, ne?-aber <1 Sek.> <<säufzt>> ne:. es reicht jetzt. <<Ende des Berichts über den Ironman>>

Die Aussage »is vorbei jetz« bezieht sich auf die bereits geäußerte Absicht von A, mit dem extremen Leistungssport aufzuhören. Mit dem Wort »große Leistung« ist das erfolgreiche Bestehen des Ironman-Wettkampfes gemeint. »es reicht jetzt« kann in dem Sinne gemeint sein, dass A den extremen Leistungssport »satt« hat, wie er es bereits im Laufe des Berichtes ausgedrückt hat. Es lässt darauf schließen, dass das Bedürfnis von A, sich mittels der »reinen Leistung« zu bestätigen, endgültig befriedigt worden ist oder sich jedenfalls nicht besser befriedigen lässt.

b) Resümee

Das anthropologisch-kosmologische Selbst- und Weltdeutungsmuster von A besteht aus folgenden Elementen: Der Mensch befindet sich in einem dualistischen Kampf zwischen Physis und Psyche. Ziel des Kampfes ist die freiwillige und autonome Selbstüberwindung durch extreme Disziplinierung des Körpers. In der Überwindung der natürlichen Grenzen des Körpers durch die Psyche liegt die Bewährung des Menschen; in ihr erfüllt der Mensch seine Bestimmung und kommt zu sich selbst. In der *mortificatio carnis*, in der Abtötung des Fleisches, liegt sein Heil, und die Heilsmethodik besteht in der extremen körperlichen Disziplinierung. Das Heilsmittel besteht in äußerster Willenskraft. Diejenigen Menschen, die sich auf diese – und nur auf diese – Weise bewähren, zählen zur Elite,

zu den ›Auserwählten‹, welche der existentiellen Herausforderung des Menschen auf exemplarische Weise gerecht werden. Sie grenzen sich von einer willkürlichen, dekadenten und nur scheinbar erfolgreichen Lebensweise ab und stellen ihren Alltag unter eine methodische Lebensführung. Alle anderen Rollenanforderungen des Alltags haben sich den Trainingsanforderungen unterzuordnen.

Die Sinnmitte des analysierten Deutungsmusters besteht in dem Begriff ›reine Leistung‹. Sie bezieht sich allein darauf, mittels äußerster Willensanstrengung die bestehenden physiologischen Grenzen zu überwinden. Normalerweise ist ›Leistung‹ kein Zweck oder Wert an sich, sondern ein Mittel, das dazu eingesetzt wird, ein Ziel zu erreichen. Von dieser Bedeutung und damit verbundenen anderen Rationalitäten wird die Sinnmitte ›reine Leistung‹ im Laufe des Berichts abgegrenzt: von Gesundheit, wirtschaftlichem Erfolg, industrieller Vermarktung von Sport, Prestige und Status, Sucht, expliziter Religion sowie von Freizeitverhalten und ›Erlebnisorientierung‹.

Die analysierte Kommunikation über Sport weist – außer den gelegentlich im Kommentar metaphorisch verwendeten Ausdrücken, die der religiösen Semantik entliehen sind – keine explizite religiöse Semantik auf. Ein expliziter Bezug zu Religion wird von A im Gegenteil abgelehnt. Unter funktionalen Gesichtspunkten handelt es sich bei dem Fallbeispiel der Thematisierung von Sport jedoch um ein Deutungsmuster, in dem Sport zu einem modernen Bewährungsmythos wird. Das Bewährungsproblem, das Ulrich Oevermann als das zentrale Bezugsproblem von Religion bestimmt, wird mit Rekurs auf das Erbringen der ›reinen Leistung‹ zu lösen versucht. Franz-Xaver Kaufmann zufolge handelt es sich dann um Religion, wenn mehrere der von ihm angeführten Funktionsbestimmungen zugleich erfüllt werden (vgl. Kaufmann 1989: 88). Einige der genannten Funktionen lassen sich auch im Falle des analysierten Deutungsmusters erkennen: Sport erfüllt hier die Funktionen *Identitätsstiftung* durch Elitenbewusstsein und ›Auserwähltsein‹, *Kosmisierung* durch den Dualismus von äußerem Körper und innerer Psyche, *Kontingenzbewältigung* durch die ›reine Leistung‹ als das zentrale Sinnmuster (Scheitern wird auf persönliches Versagen zurückgeführt), *Handlungsführung* durch zeitintensives Training, auf das der gesamte Alltag abgestimmt ist, sowie *Weltdistanzierung* durch Verzicht auf Konsum und Abgrenzung von den üblichen Statussymbolen und Prestigeobjekten.

In funktionaler Perspektive muss es sich freilich noch nicht unbedingt um Religion handeln, wenn, wie in diesem Fall, mehrere Funktionen erfüllt werden, für die Religion zuständig ist. Die funktionale Perspektive eröffnet vielmehr Vergleichsmöglichkeiten zwischen semantisch verschiedenen Formen der Bearbeitung einer Funktion. Da das analysierte Deutungsmuster nicht auf explizit religiöse Semantik rekurriert, es aber zugleich religiöse Funktionen bedient, bezeichne ich es als ein funktionales Äquivalent religiöser Kommunikation.

Die Kernfunktion von Religion bestimmt Luhmann in der Transformation des Unbestimmbaren ins Bestimmbare (vgl. Luhmann 2000: 115ff. et passim). Daraus lassen sich auch alle von Kaufmann genannten konkreteren Funktionsbestimmungen ableiten. In kommunikationsorientierter Perspektive besteht die Leitunterscheidung von Religion in der Differenz von Immanenz und Transzendenz. Die semantische Besetzung dieser Unterscheidung erfolgt im analysierten Deutungsmuster durch die Unterscheidung von Psyche und Physis, von Willensanstrengung und körperlicher Disposition.[70] A stellt die von ihm erbrachte ›reine Leistung‹ so dar, dass er mittels psychischer Anstrengung physische Ressourcen mobilisiert, über die er nicht mehr zu verfügen scheint (vgl. die Aussage »mein Körper is-is-is-is eigentlich nitt mehr in der Lage, ich kanns jetz nur mit Moral machen«). Somit stellt die für normal gehaltene physische Kondition die Immanenz dar, die durch die psychische Willenskraft transzendiert wird.

Die Einheit dieser Unterscheidung besteht in dem Begriff der ›reinen Leistung‹, den ich als die zentrale Sinnmitte des analysierten Deutungsmusters bestimmt habe. Im Unterschied zu ›äußerlichen‹ Formen des Erfolgs (wie monetärer Erfolg, zugerechnetes Prestige usw.), bei dem die monokausale Zurechnung von persönlichem Einsatz und Resultat nicht eindeutig gegeben ist, soll sich die ›reine Leistung‹ ausschließlich auf die individuell-autonome Willensanstrengung beziehen. Wenn die ›Reinheit‹ der Leistung allein in der Selbstevidenz der Willensanstrengung bestehen soll, ist damit jedoch die Frage verbunden, auf welche Weise sie sozial relevant, kommuniziert, also: verobjektiviert, werden kann. Wie kann man feststellen (das heißt erfolgreich kommunizieren), dass eine Willensanstrengung auf das äußerste Maß gebracht wird? Reicht es aus, den Ironman-Wettkampf zu bestehen? Sind die physischen Möglichkeiten ausgereizt worden? Gäbe es nicht doch Ziele, die mit einer gesteigerten Willensanstrengung zu erreichen wären? Welcher Anteil ist an dem Ergebnis, den Ironman-Wettkampf bestanden zu haben, der Psyche, welcher der Physis zuzuordnen? Die Antwort kann nur sein, dass die ›reine Leistung‹ eben ›reine Leistung‹ ist und ausschließlich in der eigenen Willensanstrengung gründet. Das schließt freilich nicht aus, das andere das, was A als ›reine Leistung‹ bezeichnet, anders deuten und darin keinen höchsten Wert sehen. Das ist eine Frage der kommunikativen Anschlüsse. Die zunächst nur bewusstseinsförmige Selbstevidenz der Willensanstrengung muss von anderen akzeptiert werden.[71] Das Medium ›reine

70 | Hierbei geht es nicht um Interferenzen von psychischen und physischen Vorgängen, die, vergleichbar mit dem Drogenrausch, zur Auslöschung des Bewusstseins führen, sondern nur darum, dass die Unterscheidung transzendent/immanent in der Kommunikation semantisch auf diese Weise besetzt wird.

71 | Darin besteht im Übrigen sowohl eine strukturelle Parallele als auch eine Differenz zu religiöser Kommunikation. Die Parallele besteht darin, dass die Heilsfrage in religiöser Kommunikation nicht an die Akzeptanz gewisser Hand-

Leistung‹ bildet zum einen die Einheit der Unterscheidungen von Psyche und Physis sowie von Erfolg und Scheitern. Zum anderen stellt es Plausibilität her und erhöht somit die Wahrscheinlichkeit sozialer Akzeptanz.[72]

Aufgrund der Ausformulierung der Unterscheidung transzendent/immanent durch den semantischen Komplex des Verhältnisses zwischen Psyche und Physis liegt die Vermutung nahe, dass es sich bei dem analysierten Deutungsmuster um ein funktionales Äquivalent der modernen Individuen-Religion handelt. Das zugrunde liegende Bezugsproblem besteht in der Bewährung *individueller Autonomie*. Die ›reine Leistung‹, wie sie im vorliegenden Deutungsmuster verstanden wird, kann nur eine ausschließlich dem Individuum zugerechnete sein. Das kommt nicht zuletzt in den Abgrenzungen zu anderen, ›unreinen‹ Formen, Leistungen zu erzielen, zum Ausdruck.

Die Haltung von A ist Ausdruck des Versuchs, jenseits überkommener religiöser Orientierungsangebote, aber auch unabhängig von den Anforderungen einer ›Leistungsgesellschaft‹, die auf materiellen Wohlstand abzielt, eine methodische Lebensführung zu praktizieren. Die in der modernen Gesellschaft prinzipiell unabschließbare Kommunikation über die Frage, wie eine ›sinnvolle Existenz‹ zu führen sei, hat A durch seine extreme Disziplinierungspraxis beantwortet. Seinen Körper auf extreme Weise zu züchtigen, besitzt für ihn höchste Relevanz, letzte Gültigkeit und Heilsqualität. Insofern handelt es sich bei dem analysierten Fall von extremem Ausdauersport nicht um ein funktionales Äquivalent religiöser Kommunikation im Allgemeinen, sondern um ein funktionales Äquivalent einer religiös geprägten Lebensführung.

Im Unterschied zur letzteren kann allerdings die sportliche Disziplinierung – jedenfalls in ihrer extremen Variante – die Biographie von A nicht dauerhaft aktiv prägen. Das kommt in der wiederholt und am Ende des Interviews geäußerten Absicht von A zum Ausdruck, mit dem Leistungssport aufzuhören. Ob die erreichte ›reine Leistung‹ ausreicht, um die Identität von A nach der Beendigung seiner Karriere als aktiver Leistungssportler auch weiterhin zu bestimmen, muss offen bleiben. Was aber das Ausmaß und die Intensität der Disziplinierung während der Zeit als aktiver Sportler angeht, so scheint die Existenzweise von A durchaus mit der Lebensführung manch eines Puritaners der frühen Neuzeit mithalten zu können. Während sich jedoch der Puritaner seines Heils durch eine methodische Lebensführung *vergewissern* wollte, glaubt der Leistungssportler des analysierten Typs, sein ›Heil‹ durch *eigene Willenskraft* herbeiführen zu können.

---

lungen gebunden ist; sie zu entscheiden, kommt allein Gott zu. Die Differenz liegt darin, dass die Entscheidung eben Gott zukommt und die Heilsfrage nicht durch eigene Handlungen entschieden wird.

72 | Darin vergleichbar mit den symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien im Sinne Luhmanns (vgl. Luhmann (1997: 316ff.).

Mit all dem ist freilich nicht gesagt, dass es sich in sämtlichen Fällen des extremen Leistungssports und erst recht nicht bei Sport im Allgemeinen um ein funktionales Äquivalent von Religion handelt. Das analysierte Fallbeispiel repräsentiert vielmehr nur einen besonderen Typus neben anderen innerhalb des Spektrums von Deutungsmustern des Sports. Die Frage, ob es sich bei dem vorliegenden Deutungsmuster um ein auch im quantitativen Sinn relevantes funktionales Äquivalent von Religion handelt, also um eines, das künftig größere Verbreitung finden wird (vergleichbar der Deutung der Berufsarbeit als eines modernen Bewährungsmythos), muss an dieser Stelle unbeantwortet bleiben. Mir kam es nur darauf an, einen Typus eines funktionalen Äquivalentes der modernen Individuen-Religion aufzuzeigen. Damit soll verdeutlicht werden, wie der strukturelle Individualismus *von sich* aus eine religiöse Funktion übernehmen kann, ohne auf tradierte religiöse Semantiken und etablierte religiöse Sozialformen zurückgreifen zu müssen. Die Tatsache, dass es sich bei dem analysierten Fallbeispiel nicht um religiöse Kommunikation, sondern um ein funktionales Äquivalent für sie handelt, zeigt zugleich, dass mit der Transformation traditionell-religiöser Semantik und der religiösen Funktion(-en) nicht zwangsläufig eine Expansion von Religion einhergehen muss.

D Politische Religion

Einen weiteren religionsaffinen Bereich stellt der politische Funktionskontext dar. In diesem Fall handelt es sich jedoch, wie der folgende Abschnitt zeigen wird, nicht um ein funktionales Äquivalent von Religion, sondern darum, dass bestimmte Formen politischer Kommunikation sich mit religiösen Sinngehalten aufladen und somit Politik sakralisiert wird.

1 Allgemeine Erwägungen zum Verhältnis von Politik und Religion

Im Folgenden geht es nicht um das Verhältnis von Staat und Religion, wie es z.B. in rechtlichen und politologischen Untersuchungen thematisiert wird.[73] Thema der folgenden Abschnitte sind vielmehr semantische und strukturelle Symbiosen von Politik und Religion vor dem Hintergrund funktionaler Differenzierung. An religiös-politischen Institutionen kennt die Religionsgeschichte zwei Kontrasttypen: Hierokratie (oder auch: Theokratie) und Zivilreligion (civil religion; auch Bürgerreligion oder Religion des Bürgers genannt). Die Begriffe *Hierokratie/Theokratie* bezeichnen die aus der engen Verbindung zwischen religiöser und politischer Ideologie und Macht hervorgegangenen Herrschaftsformen, in denen die religiöse

73 | Zu soziologischen Untersuchungen des Verhältnisses von Religion und Staat vgl. beispielsweise Robbins/Robertson (1987).

und politische Ordnung deckungsgleich sind. Eine Variante der Hierokratie ist diejenige, in welcher ein irdischer Herrscher als göttliche Inkarnation oder als von göttlicher Herkunft stammend, als Stellvertreter Gottes bzw. einer transzendenten Instanz gilt oder institutionell legitimiert ist. Als Beispiel für diese Form nenne ich den tibetischen Lamaismus vor der chinesischen Besetzung, innerhalb dessen der Dalai-Lama die politische Herrschaft als Reinkarnation Buddhas ausgeübt hat. Eine andere Variante ist diejenige, in der von religiösen Amtsträgern ein geistliches Regiment ausgeübt wird, das als ein in Vertretung Gottes geführtes gilt. Hierokratische Elemente dieser Art sind z.B. im Iran nach der Revolution von 1979 zu finden.

Während hierokratische Verhältnisse eher ein vormodernes Phänomen darstellen, handelt es sich bei *Zivilreligion* um einen spezifisch modernen Sachverhalt. Im Unterschied zur Hierokratie stellt Zivilreligion nicht auf die religiös legitimierte *Ausübung* politischer Herrschaft ab, sondern bezieht sich auf die als religiös qualifizierten *Fundamente* politischer Strukturen und politischer Kultur. Der Begriff civil religion, der auf Jean-Jacque Rousseau zurückgeht (*religion civile*), ist von Robert N. Bellah mit Rekurs auf das Religionskonzept Durkheims in die religionssoziologische Diskussion eingeführt worden (vgl. Bellah 1967). Der Begriff dient ihm zur Umschreibung grundlegender, als allgemeinverbindlich geltender Überzeugungen und Werte im Bewusstsein der US-amerikanischen Öffentlichkeit, die in ihrer Symbolik zumindest rudimentär religiösen Charakter besitzen und die Identität der US-amerikanischen Gesellschaft als Nation konstituieren. Definitionen von Zivilreligion reichen von »Mindestelemente[n] eines religiösen oder quasireligiösen Glaubens« (Luhmann 1981: 293) bis zu »Beständen religiöser Kultur, die in das politische System [...] integriert sind« (Lübbe 1986: 321). Sie kann die Gestalt von religiösen oder quasireligiösen, weil letztbegründenden, Überzeugungen, Symbolen und Ritualen annehmen und auf diese Weise institutionalisiert werden. Die konkrete Ausformung ist freilich abhängig von der jeweiligen politischen Kultur.[74] Zivilreligiöse Überzeugungen können sich auf die in einer Verfassung institutionalisierten Grundwerte beziehen und in einer religiös gefärbten Sprache innerhalb der politischen Rhetorik zum Ausdruck kommen (Luckmann 1998: 399ff.); zivilreligiöse Symbole sind z.B. das Kruzifix in Gerichtssälen und die Nationalflagge vor öffentlichen Gebäuden; zu zivilreligiösen Ritualen gehören etwa öffentliche Vereidigungen und das gemeinsame Singen der Nationalhymne. Je nach Definition besteht die Funktion von Zivilreligion in der Legitimation politischer Strukturen (wie des Staats, des Gemeinwesens, der demokratischen Verfassung) sowie der politischen Kultur und deren Grundwerten oder in der gesellschaftlichen Integration. Eine Integrationsfunktion übt Zivilreligion insofern aus, als sie denjenigen religiösen Glauben umfasst, »für den

74 | Zum US-amerikanischen Kontext vgl. R. Schieder (1987), zur Zivilreligion in Deutschland Vögele (1994).

man bei allen Mitgliedern der Gesellschaft Konsens unterstellen kann« (Luhmann 1981: 293).

In der modernen Gesellschaft kann die Anreicherung von Politik mit religiösen Sinngehalten aber auch dort erfolgen, wo bestimmte politische Werte (noch) von einer Minderheit oder jedenfalls umstritten vertreten werden. Dies ist etwa in neuen sozialen Bewegungen sowie in der Diskussion um Europa als Wertegemeinschaft der Fall, denen die folgenden Abschnitte gewidmet sind.

2 Zur Funktion religiöser Symbole in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen[75]

a) Die politische Kultur von neuen sozialen Bewegungen

Eine Untersuchung zur Funktion religiöser Symbole in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen sieht sich zunächst vor folgende begriffliche Schwierigkeiten gestellt. Zum einen ist unklar, ob von neuen sozialen Bewegungen als einer einheitlichen Gesamterscheinung gesprochen werden kann; zum anderen ist der Begriff der politischen Kultur schillernd und wird zumeist uneinheitlich gebraucht. Hier ist nicht der Ort, beide Probleme ausführlich zu diskutieren. In Bezug auf das erstgenannte Problem greife ich auf die von Joachim Raschke gegebene, hinreichend allgemeine Definition zurück, die für alle neuen sozialen Bewegungen gelten kann:

> *»Soziale Bewegung ist ein mobilisierender kollektiver Akteur, der mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher symbolischer Integration und geringer Rollenspezifikation mittels variabler Organisations- und Aktionsformen das Ziel verfolgt, grundlegenderen sozialen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen«* (Raschke 1987: 21, Hervorhebung i.O.)[76];

zu ergänzen ist das Definitionsmerkmal der Ausbildung und Praktizierung eigener Lebensstile. Der Begriff der politischen Kultur soll im Folgenden vom politisch-normativen Ballast sowie von der psychologisch-behavioristischen Ausrichtung seines Entstehungskontextes (vgl. Almond/Verba 1963) gelöst und als die Gesamtheit aller symbolisch generierten politischen Orientierungs-, Legitimations- und Handlungsmuster verstanden werden. Diese Fassung bringt ihn in die Nähe des Kulturbegriffs von Raymond Williams, der Kultur als ein »system of practices, meanings and values« versteht (Williams 1980: 38 et passim). In der Regel wird der Begriff der politischen Kultur auf das politische System einer Gesellschaft

---

75 | Der nachfolgende Text stellt die überarbeitete Fassung eines im *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* erschienenen Artikels dar (vgl. Krech 1993).

76 | Zum Konzept der sozialen Bewegung vgl. im Übrigen nach wie vor grundlegend Rammstedt (1978).

oder Nation bezogen; in Anlehnung an das Konzept der Subkultur lässt er sich jedoch auch auf eine kleinere politische Einheit anwenden. In diesem Sinne meint die politische Kultur von neuen sozialen Bewegungen die Symbolwelt oppositioneller und alternativ-kultureller Strömungen.

Sind die begrifflichen Fragen auf diese Weise beantwortet, bleibt doch in empirischer Hinsicht das Problem divergierender Beschreibungen der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen bestehen. Eine Reihe von Autoren konzediert ihr eine Tendenz zur *Rationalität*, die sich vor allem als Verwissenschaftlichung zeige. Oppositionellen und alternativ-kulturellen Strömungen wird eine eigene Wissenschaftskultur mit »Gegenexperten« (vgl. Rucht 1988) zugesprochen, die sich im Rahmen einer »Gegenwissenschaft« (Siebert 1985: 43) verstehen. Nullmeier zufolge arbeiten neue soziale Bewegungen auf der Basis der für die moderne Gesellschaft konstitutiven funktionalen Differenzierung: Auf dem Feld der Politik agieren »politikzentrierte« Bewegungsinstitutionen, davon getrennt forschen »wissenschaftszentrierte« Einrichtungen (vgl. Nullmeier 1989: 10). Andere Autoren beschreiben die neuen sozialen Bewegungen dagegen als eine *romantisch und antimodernistisch geprägte* Protestform mit mehr oder minder starken irrationalistischen Anteilen (vgl. etwa Brand 1987; Eder 1982; Hennig 1989; Schimank 1983; Sprondel 1986; Weiß 1986). Eine dritte Richtung von Forschern sieht in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen in erster Linie eine Ausprägung *›postmaterialistischer‹ Wertorientierungen* (vgl. etwa Inglehart 1983; Müller-Rommel 1985).

Diese verschiedenen Einschätzungen divergieren jedoch nur scheinbar. Tatsächlich lassen sie sich innerhalb eines Konzeptes, das von einer dreifachen Orientierungsleistung der politischen Kultur für Akteure im politischen Feld ausgeht, als Beschreibungen von komplementären Bestandteilen verstehen. Gemeint ist ein Konzept, das der politischen Kultur eine kognitive, eine affektive und eine evaluative Orientierungsfunktion zuschreibt (vgl. Verba 1965). Vor dem Hintergrund dieser Fassung politischer Kultur lässt sich die ›Gegenwissenschaft‹ als eine Instanz verstehen, welche die kognitiven Anteile der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen bedient, das emotional geprägte romantische Syndrom hingegen ist die Quelle für die affektiven Elemente, und der moralische Diskurs stellt die Werte bereit, die als Grundlage für die evaluative Komponente fungieren. Dieses Konzept von politischer Kultur wird für den Fall von neuen sozialen Bewegungen auch empirisch bestätigt. So hat Gabriela B. Christmann in einer qualitativ ausgerichteten Studie am Beispiel von Umwelt- und Naturschützern aufgezeigt, dass für die Sinnwelt ökologischer Gruppen und Aktivisten alle drei Elemente – Rationalität, Romantizismus und Moralismus – konstitutiv sind (vgl. Christmann 1992).

Für meinen Zusammenhang ist zentral, dass Christmann dem romantischen, antimodernistischen Anteil einen religiösen Charakter zuschreibt (vgl. ebd.: 206-209). Über diesen empirischen Einzelbefund hinaus macht Johannes Weiß als einen systematischen Faktor des neo-

romantischen Syndroms unter anderem »eine neue Offenheit gegenüber religiösen und insbesondere gegenüber mythischen und magischen Erfahrungen und Praktiken« aus (Weiß 1986: 286). Den Bestrebungen etwa der Ökologie-, Frauen- und Friedensbewegung lässt sich die Absicht zurechnen, »der fortschreitenden ›Entzauberung‹ und ›Entmythisierung‹ der Welt und der Verabsolutierung der ›analytischen‹ und ›linearen‹ Rationalität überhaupt entgegenzuarbeiten, und zwar durch die Anerkennung von religiösen und metaphysischen Vorstellungen aller Art und Provenienz und durch Betonung des eigenen Rechts von ›kontemplativen, meditativen, mystisch-gnostischen Erkenntnisverfahren‹« (ebd.: 293). Einen ähnlichen Duktus weist Karl-Werner Brands Beschreibung der politisch-kulturellen Orientierungsmuster von neuen sozialen Bewegungen auf, der unter anderem von der »Entfaltung einer ›neuen Spiritualität‹« (Brand 1987: 334) und dem »Rückgriff auf verschüttete Traditionen, auf archaische Mythen, auf romantische Utopien und ökologische Metaphern« (ebd.: 338) schreibt. Was den religiösen Charakter von neuen sozialen Bewegungen anbelangt, so geht wohl die Einschätzung Klaus Eders am weitesten, der der Ökologiebewegung die Fähigkeit zuschreibt, »to replace socialism as the first genuinely modern form of religion« (Eder 1990).

Die Rationalisierungstendenzen in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen mit soziologischen Mitteln sind vergleichsweise leicht damit zu erklären, dass sie sich als Resultat der Anpassung an Anforderungen der Wissensgenese und Handlungsmöglichkeiten innerhalb der modernen Gesellschaft auffassen lassen (vgl. etwa Nullmeier 1989; Rucht 1988; Thiemer 1984). Die Ursachen für den romantisch-zivilisationskritischen Faktor des alternativ-kulturellen Syndroms und die Frage, warum dieses Element eine religiöse Färbung besitzt, liegen dagegen noch weitgehend im Dunkeln. Einige eher kulturhistorisch ausgerichtete Arbeiten zu sozialen Bewegungen nehmen bei der Analyse der politisch-kulturellen Orientierungsmuster historische Analogien zum Ausgangspunkt und versuchen, das neoromantische Syndrom mittels einer zyklentheoretischen Interpretation zu erklären (vgl. den Überblick bei Bürklin 1986). Jedoch kommt dabei – abgesehen davon, dass Versuche solcher Art weitgehend spekulativ gehalten sind (vgl. Brand 1987: 334), – der *systematische Stellenwert* der religiösen Semantik in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen nicht in den Blick. Einen ersten Schritt in diese Richtung unternimmt John A. Hannigan, der allerdings sofort eine Parallelisierung von neuen sozialen und neuen religiösen Bewegungen (vgl. Hannigan 1990) sowie eine synthetisierende Konzeptualisierung der jeweils entsprechenden Theorien (vgl. Hannigan 1991) vornimmt und deshalb die spezifische Funktion von religiösen Symbolen *im* politischen System nicht oder nur ansatzweise zu erfassen vermag. Seine Perspektive ist eher diejenige, neue religiöse Bewegungen als *soziale* zu begreifen, während es in der vorliegenden Untersuchung umgekehrt darum geht, die religiöse Dimension eines politischen Phänomens herauszuarbeiten.

Einer der Gründe für das in weiten Teilen bestehende Erklärungsdefizit wird in der strukturellen Inkongruenz von soziologischer Methode und empirischem Gegenstand zu suchen sein, liegt es doch im Charakter romantisch-religiöser Sinnelemente begründet, sich einer stringenten, kohärenten und einheitlichen Systematisierung zu entziehen.[77] Zudem ist das hier verhandelte Thema der Symbiose von Politik und Religion Soziologen, die in der Regel ausschließlich mit dem Paradigma funktionaler Differenzierung oder jedenfalls mit der Unterscheidung verschiedener Rationalitäten zu arbeiten gewohnt sind, zumeist ein Ärgernis.[78] Zwar lassen sich Verquickungen von religiöser und politischer Kommunikation wohl nur als ein dem neoromantischen Syndrom zuzuschreibender Fusionsversuch begreifen. Doch vor einer Bewertung dieses Vorgangs in evolutionärer Hinsicht bleiben diese empirischen Phänomene zunächst einmal erklärungsbedürftig.

Für die Erfassung und Analyse der romantisch-religiösen Elemente innerhalb der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen liegt in dem zuletzt genannten Sachverhalt ein erkenntnistheoretisches Problem: Aufgrund der von den politischen Aktivisten intendierten Symbiose unterschiedlicher gesellschaftlicher Bereiche ist nicht immer eindeutig, was in funktionaler Perspektive dem Bereich des Religiösen zuzuordnen ist. Dieses Problem hoffe ich durch eine an Georg Simmels Religionssoziologie orientierte methodische Kombination des entwicklungsgeschichtlichen Paradigmas gesellschaftlicher Ausdifferenzierung mit dem heuristischen Prinzip der Analogie zu lösen (Simmel 1992b; 1995a). Diese Verknüpfung ermöglicht es, Analogien zwischen Erscheinungen des autonomen Bereichs der Religion und »religioiden« sozialen Phänomenen zu ziehen (Simmel 1995a: 61), weil einerseits letztere zur Religion dis-

77 | Dieser Umstand mag darin gründen, dass die Soziologie selbst ein Produkt und Element desjenigen Rationalisierungs- und Entzauberungsprozesses ist, den das religiös-romantische Denken gerade zu überwinden trachtet (vgl. Weiß 1986: 296). Dagegen ist für Gouldner (1984) die Soziologie zu einem Großteil gerade von der romantischen Erkenntnishaltung geprägt. In diesem Fall würde das Erkenntnisproblem aus einer zu großen Nähe zum Gegenstand resultieren; zur Einschätzung der These Gouldners vgl. Weiß (1986: 299, Anm. 13).

78 | Der Ärger wird in der Regel so verwunden, dass die eigene theoretische Hilflosigkeit, empirische Phänomene solcher Art zu erfassen, auf das Phänomen selbst übertragen wird; vgl. etwa die Äußerungen Niklas Luhmanns zu theologischen Aussagen über ökologische Probleme: »Und es hilft nichts, wenn man solche Aussagen dann nochmals theologisch reformuliert und sie auf Gott bezieht« (Luhmann 1986: 184); oder an anderer Stelle: Solange das Religionssystem keine Überleitungssemantik zwischen Programm und Code bereitgestellt hat, »wird die Religion oder, in ihrem Namen sprechend, die Theologie zur gesellschaftlichen Resonanz auf Umweltgefährdungen wenig Hilfreiches beisteuern können« (ebd.: 190). Für die soziologische Erfassung der genannten empirischen Phänomene helfen Aussagen solcher Art allerdings auch nicht.

ponieren und andererseits die gesellschaftlich ausdifferenzierte Religion wieder auf ihren Ursprung zurückwirkt. Dieses Instrumentarium erlaubt die Arbeit mit einem Begriff des Religiösen, der sowohl ausdifferenzierte Religion als auch religiös geprägte oder gefärbte soziale Sachverhalte umfasst.[79] Der Gewinn dieses Verfahrens und des daraus entwickelten Begriffs des Religiösen liegt darin, die (noch) nicht oder nicht mehr ausdifferenzierten und institutionalisierten religiösen Anteile von sozialen Phänomenen freilegen zu können.

Wenn es im Folgenden darum geht, die Funktion von religiösen Elementen in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen zu untersuchen, stellt die analytische Differenz zwischen religiösen Anteilen und nichtreligiösen Komponenten in der kognitiven und der affektiven Orientierungsdimension zwar den Ausgangspunkt dar. Um jedoch dem empirischen Zusammenhang und dem *systematischen Stellenwert* der religiösen Anteile im Gesamtzusammenhang der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen gerecht werden zu können, muss die religiöse Semantik nicht nur in ihrer Beziehung zur affektiven Orientierungsfunktion, sondern auch zu der kognitiven und evaluativ-moralischen Komponente neuer sozialer Bewegungen betrachtet werden. Die religiösen Anteile, so lautet die These dieser Untersuchung, sind nicht nur dem Bereich der affektiven Orientierung innerhalb der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen zuzuordnen, sondern müssen als *konstitutiver Bestandteil von allen drei Orientierungsfunktionen* verstanden werden.[80]

Vor dem Hintergrund dieser knappen Problematisierung der erkenntnistheoretischen Fragen möchte ich im Folgenden versuchen, die genannte These empirisch wie systematisch zu untermauern. Wie lässt sich mit soziologischen Mitteln begreifen, dass in einer modernen Gesellschaft politische Kommunikation mit religiöser Semantik vermischt ist und Protestaktionen oftmals religiös-rituellen Charakter tragen? Eine Beantwortung dieser Frage scheint mir am ehesten möglich zu sein, indem

---

79 | Zur Methode Simmels vgl. ausführlicher Krech (1998a).

80 | An dieser Stelle sei ein kurzer Hinweis auf den rhetorischen Status der nachstehenden Beschreibungen erlaubt, um Missverständnissen vorzubeugen. Die im Folgenden praktizierte Analogisierung von sozialen Sachverhalten aus dem kommunikativen Spektrum von neuen sozialen Bewegungen mit genuin religiösen Phänomenen wird zwangsläufig zum Teil metaphorische Züge tragen. Die Metaphorizität liegt allerdings nicht nur auf der heuristisch-rekonstruktiven Ebene, sondern ist in der Empirie der politischen Kultur selbst begründet. Bei der systematischen Rekonstruktion der religiösen Symbole innerhalb der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen ist darauf zu achten, den Tropus der Metapher nicht mit demjenigen der Ironie zu verwechseln. Diesseits aller Wertung ist mit dem verwendeten Verfahren lediglich beabsichtigt, religiöse Elemente in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen aufzudecken, die in der Empirie freilich aufgrund ihres Fusionscharakters mit anderen sozialen Sachverhalten vermischt sind.

zunächst die religiösen Elemente innerhalb der politischen Orientierung von neuen sozialen Bewegungen herausgestellt werden, um sodann ihre Funktion zu analysieren.

b) Religiöse Elemente in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen

Pfarrer halten Gottesdienste in Widerstandscamps ab und protestieren im Namen ihres Gottes gegen Atomkraft. Priester teilen das Abendmahl auf Demonstrationen aus und wenden sich mit theologischen Argumenten gegen Aufrüstung und andere militärische Maßnahmen. Gläubige Laien kleiden sich demonstrativ mit religiösen Zeichen und begründen ihren Widerstand gegen technologische Großprojekte mit ihrer religiösen Überzeugung. Und spirituell-kontemplative Praktiken wie Meditation werden von den Aktivisten als genuiner Bestandteil ihres Protestverhaltens verstanden. In all diesen Fällen handelt es sich um offensichtlich religiöse Praktiken innerhalb von neuen sozialen Bewegungen. Über diese Beispiele hinaus lassen sich allerdings noch *prima facie* weniger eindeutige Elemente ausmachen, denen in soziologischer Perspektive gleichwohl ein religiöser Charakter zugeschrieben werden muss. Und zwar sind solche Elemente, wie ich zu zeigen versuche, auf ontologischer und erkenntnistheoretischer Ebene im Weltbild neuer sozialer Bewegungen sowie in ethischer und sozialstruktureller Hinsicht zu verorten.

Einen konstitutiven Stellenwert im Weltbild neuer sozialen Bewegungen nimmt bekanntlich die ›holistische‹ und ›organizistische‹ Perspektive ein. Protagonisten alternativen Denkens fordern einen Paradigmenwechsel und stellen dem ihrer Meinung nach alles beherrschenden atomistischen und mechanizistischen Weltbild des Kartesianismus die Auffassung von einem ganzheitlichen und partizipativen Verhältnis des Menschen zum Kosmos entgegen (vgl. etwa Capra 1983 und Berman 1983). Der alternativ-kulturelle Holismus behauptet die Situiertheit des einzelnen Individuums zunächst in der übergeordneten Gemeinschaft, dann in der Natur und schließlich im ganzen Universum, ohne dass das Individuum damit in diesen Zusammenhängen aufginge. Vielmehr sei jeder einzelne Mensch als Manifestation der Einheit von Geist und Gefühl, Ratio und Intuition ein Mikrokosmos für sich (personaler Holismus), der in einem Korrespondenzverhältnis zum gesamten Universum als dem Makrokosmos (kosmischer Holismus) steht. Zwischen diesen beiden Entitäten liegt die als Mesokosmos zu verstehende Gemeinschaft (kommunitärer Holismus). Diese Weltsicht ist ganz und gar vom Grundton der Versöhnungssemantik durchzogen: »Utopien der Versöhnung von Kopf und Bauch, von Mensch und Natur, die Sehnsucht nach Gemeinschaft, die Suche nach nicht-entfremdeten, egalitären Formen des Zusammenlebens« (Brand 1987: 335) sind ihre Kennzeichen. Das holistische Weltbild hat auf ontologischer Ebene insofern ein religiöses Gepräge, als es die Formulierung eines Lösungsversuches des Spannungsverhältnisses von Teil und Ganzem darstellt, konkretisiert an der Beziehung von Individuum und

Gemeinschaft, Mensch und Natur, Welt und Universum. Die Thematisierung dieses ontologischen Problems wiederum macht die Charakteristik religiöser Semantik aus, wie ich bereits im Kapitel über religionstheoretische Paradigmen gezeigt habe. Im Gefolge der religionstheoretischen Argumentation Simmels ist die Referenz der religiös konnotierten Semantik die Erfahrung des einzelnen Individuums mit einer höheren Einheit, der es sich gegenübergestellt und in die es sich zugleich integriert fühlt. Das emotionale Spannungsverhältnis besteht in der »Beziehung eines Gliedes zum Ganzen, während das Glied doch selbst ein Ganzes zu sein verlangt« (Simmel 1995a: 60). Auch Ernst Cassirer macht diese Problemstellung als ein genuines Thema von Mythos und Religion aus: »Für das mythische und religiöse Gefühl wird die Natur zu einer allumfassenden, unlösbaren genetischen Verbindung, zu einer Gemeinschaft alles Lebendigen. In ihr kommt dem Mensch keine Sonderstellung zu« (Cassirer 1960: 107).

Die religiösen Anteile der alternativ-kulturellen Sinnwelt in erkenntnistheoretischer Hinsicht liegen im ›gnostischen Spiritualismus‹. Das gnostische Moment besteht darin, dass dem ›Bewusstsein‹ mehr oder minder explizit Erlösungsqualitäten zugeschrieben werden: Der erste, zugleich aber auch wichtigste Schritt zur Bewältigung der ausgemachten Probleme liegt in der ›Bewusstseinsänderung‹. Der erkenntnistheoretische Holismus hat neben den bereits genannten Autoren in dem Biologen Frederic Vester einen Vordenker (vgl. Vester 1988). Die holistische Annahme, dass alles mit allem zusammenhängt, wird als *der* Ausweg aus den gegenwärtigen Krisen gesehen. Einer Bewusstseinsänderung werden neben der kosmischen auch personale Heilsqualitäten zugeschrieben; bereits das einzelne Individuum erfährt eine Erlösung, wenn es ihm gelingt, sein Selbst als Teil des Kosmos zu verstehen. Das spiritualistische Moment besteht in der Präferenz von Wissensformen, die nicht (nur) auf analytisches Erkennen setzen, sondern auch intuitives Erfassen als gleichrangige Erkenntnismöglichkeit gelten lassen. Hier haben Erkenntnisweisen mythischer oder mystischer Provenienz sowie spirituell-kontemplative Praktiken, die von den Akteuren als genuiner Bestandteil des politischen Protestverhaltens verstanden werden, ihren systematischen Ort.

Von einer Bewusstseinsänderung erwarten sich Vordenker wie Aktivisten der neuen sozialen Bewegungen nicht nur eine Einsicht in die ›Ordnung des Seins‹, sondern auch eine Anleitung zum praktischen Handeln, mit dem sich sämtliche ökologischen, ökonomischen und sozialen Probleme fortgeschrittener Industriegesellschaften überwinden ließen. In diesem konstatierten Zusammenhang von Einsicht und Handeln gründet die stark moralisch geprägte Haltung von Akteuren in neuen sozialen Bewegungen, in der ein weiteres zur Religion disponierendes Moment liegt.

Als ein erkenntnistheoretischer, ethischer und zugleich die Sozialstruktur prägender Faktor ist das apokalyptische Zeitbewusstsein von Mitgliedern vor allem der Friedens- und Ökologiebewegung zu nennen. Die Formel, es sei ›fünf vor Zwölf‹, lässt nur noch eine knappe Frist zur

Lösung der Probleme zu. Der religiösen Vorstellungswelt entliehen, strukturiert die Ansicht von der bevorstehenden Apokalypse nicht nur die zeitliche Wahrnehmung, sondern auch die Lagebeschreibung der damit verbundenen sozialen Konsequenzen; schließlich braucht die im Angesicht des drohenden Untergangs interpretierte Gegenwart Anzeichen möglicher Abwendung der Apokalypse. Diese werden zunächst in der entsprechenden Interpretation der gefährdeten Gegenwart durch eine Gruppe von ›Eingeweihten‹ mittels mehr oder minder esoterischen Wissens gesehen, die zweitens aus dieser Erkenntnis die notwendigen ethischen Konsequenzen ziehen. Drittens muss sich diese ›Schar der Auserwählten‹ von den übrigen ›Unwissenden‹ absondern, um von dort aus ›Mission‹ betreiben und ›Bekehrungstechniken‹ anwenden zu können.

Die apokalyptische Grundhaltung und der moralische Rigorismus bedingen und verstärken sich also gegenseitig. Zusammen führen beide zu einer auf Dualismen setzende Sozialformation, die zwischen ›Gläubigen‹ (mit dem richtigen Bewusstsein) und ›Ungläubigen‹ (die noch dem alten Denken verhaftet sind), zwischen moralisch Gerechtfertigten und moralisch Diskreditierten unterscheidet. Die in der apokalyptisch geprägten Sicht der Aktivisten notwendig einzunehmende Vorreiterrolle führt häufig zu einer »dualistischen Weltsicht mit starrer Polarisierung von Werten, übereindeutigen moralischen Zäsuren und personalistischen Schuldzuschreibungen« (Paris 1989: 261). Kennzeichen der rechten Gesinnung sind das erlangte ›richtige Bewusstsein‹ sowie die entsprechende moralische Haltung. Dieser Dualismus führt zur Anwendung von – der religiösen Missionspraxis vergleichbaren – Bekehrungstechniken (vgl. Christmann 1992: 207); aber auch für die eigene, neu erlangte Identität sind Bekehrungserlebnisse konstitutiv. Der religiösen Sprache entliehene rhetorische Figuren wie der Aufruf zur Umkehr bzw. der Bericht vom eigenen radikalen Richtungswechsel stellen das entsprechende semantische Mittel bereit. Als sichtbares Zeichen der rechten Gesinnung und damit als Zugehörigkeitskriterium zur ›Gemeinde der moralisch Gerechtfertigten‹ gilt beispielsweise eine asketische Lebensführung, deren Thematisierung auch Christmann in der Analyse ihres empirischen Materials ausmacht (vgl. ebd.: 207f.). Die asketische Praxis, die sich in der Bescheidung der sonst üblichen Konsumtionspraxis sowie im größtmöglichen Verzicht auf technische Hilfsmittel äußert, ist zwar nur eine unter anderen Folgen, aber doch eine systematisch bedingte Konsequenz der postmateriellen Wertorientierung.

c) Politische Kultur, Symbole und Religion

Die Frage nach der Funktion der religiös konnotierten bzw. der Religion entliehenen Semantik und Formensprache für die politische Kultur von neuen sozialen Bewegungen lässt sich nur dann klären, wenn vorab eine Spezifikation des Konzeptes der politischen Kultur, eine Definition des Symbolbegriffs sowie eine Präzisierung des bereits eingeführten Religionsbegriffs gegeben werden.

Der Begriff der politischen Kultur hat eine grundlegende Rekonzeptualisierung durch Lowell Dittmer erfahren. Der amerikanische Politologe löst das zuvor herausgearbeitete Dilemma bestehender Konzepte von politischer Kultur, keine Synthese zwischen der Perspektive auf die politischen Strukturen und dem Blickwinkel der politischen Psychologie herstellen zu können, durch den Rekurs auf den beide Ebenen vermittelnden politischen Symbolismus (vgl. Dittmer 1977). Dieses Konzept macht sich Jürgen Gebhardt zu eigen. Im Anschluss an Dittmer definiert er politische Kultur »als Bindeglied zwischen politischen Orientierungen und politischen Institutionen«, »als eine gleichsam vermittelnde symbolische Welt in jeder politisch organisierten Gesellschaft, welche die Vielheit der individuellen Psychen in das Ganze des politischen Lebens einbindet« (Gebhardt 1987: 56).

Da dieses Konzept politischer Kultur, das ich zur Grundlage meiner eigenen Analysen mache, auf den Symbolbegriff als einen konstitutiven Bestandteil rekurriert, sei an dieser Stelle kurz auf den Symbolbegriff eingegangen. Zwischen den ansonsten divergierenden Symboltheorien besteht der Konsens, dass sich ein Symbol aus zwei Elementen zusammensetzt, traditionellerweise *signum* und *res* oder *designatum* genannt. Auf der einen Seite steht der genannte Teil, der bezeichnet, auf der anderen das nichtgegenwärtige Glied, das bezeichnet wird; das Symbol hat also Verweisungscharakter. Im Unterschied zum Zeichen, wie es die Semiotik von Ferdinand de Saussure über Roman Jakobson bis Umberto Eco versteht, ist das Symbol, mit Alfred Schütz gesprochen, eine appräsentative Verweisung höherer Ordnung, die selbst auf appräsentativen Verweisungen wie Merkzeichen, Anzeichen oder gar Symbolen gründet. Appräsentation meint in diesem Zusammenhang zunächst eine Beziehung zwischen zwei Gliedern, von denen nur eines in der Kommunikation gegenwärtig ist, aber mit dem nichtgegenwärtigen Glied gepaart ist (vgl. Schütz 1971: 339ff.). Näherhin ist die symbolische Verweisung dadurch gekennzeichnet, dass sie den geschlossenen Sinnbereich des Alltags (oder kommunikationstheoretisch formuliert: die lebensweltliche Kommunikation) transzendiert und dass nur das appräsentierende Glied des Paares ihm angehört, während der appräsentierte Teil zu einem anderen geschlossenen Sinnbereich (einem anderen Kommunikationskontext) gehört. Mit Schütz kann festgehalten werden, dass die symbolische Beziehung eine »Appräsentationsbeziehung zwischen zwei Größen ist, die mindestens zu zwei geschlossenen Sinnbereichen gehören, während das appräsentierende Symbol ein Bestandteil der ausgezeichneten Wirklichkeit des Alltags ist« (ebd.: 396). Kommunikationstheoretisch reformuliert, bedeutet diese Aussage, dass das Symbol eine Beziehung zwischen verschiedenen Kontexten sozialer Kommunikation und psychischem Erleben kommunikativ herstellt. Dieses Element des Symbolbegriffs korrespondiert mit dem Konzept der politischen Kultur von Dittmer, demzufolge »[s]ymbols are accorded central status in a political culture according to their ability to order and illuminate experience: it is in the metaphoric cross-referencing

of domains that culture is integrated, providing us with the sensation of wholeness« (Dittmer 1977: 577).

Für die Funktionsweise eines Symbols ist weiterhin konstitutiv, dass sein semantischer Kern aus einer Metapher besteht; durch sie erhält das appräsentierende Glied einen den ›wörtlichen‹, konventionellen Sinn transzendierende Bedeutung (vgl. Ricoeur 1984: 20). Mit der Metapher als semantischem Kern ist es dem Symbol möglich, einen Zusammenhang zwischen Kommunikation und seiner Fremdreferenz herzustellen und der Einheit des psychischen Erlebens einen angemessenen Ausdruck zu verleihen. Ist die symbolische Bedeutung etabliert und sedimentiert, wird die symbolische Beziehung durch eine Metonymie repräsentiert; im Falle der Reinterpretation eines Symbols erhält die symbolische Beziehung wieder metaphorischen Charakter.

Des Weiteren ist auf die Mehrschichtigkeit des Symbols hinzuweisen (vgl. Ricoeur 1971). Auf der fundamentalen Ebene liegt ein Erst- oder Elementarsymbol, das auf einer zweiten Ebene durch eine Erzählung, den Mythos, entfaltet und somit in Raum und Zeit dimensioniert wird. Auf einer dritten Stufe schließlich verdichtet sich das Symbol zum Begriff.[81] Mythen, Narrationen Weltbilder, Begriffe und Konzepte können folglich als »Symbole zweiter und dritter Ordnung gelten, deren Interpretation auf der der Erstsymbole gründet« (ebd.: 16).[82] Die Mehrschichtigkeit des Symbols ist allerdings nicht in zeitlicher Abfolge, sondern strukturell zu verstehen; hinter einem Weltbild oder einem Begriffssystem verbergen sich Mythen, Narrationen und anderes, die wiederum auf Elementarsymbolen ruhen. Auch die moderne politische Semantik basiert also nicht nur auf Begriffen, sondern ebenso auf Mythen und Elementarsymbolen (vgl. etwa Cassirer 1985; Cuthbertson 1975; Tudor 1972). Radikale Semantiken der Ökologiebewegung beispielsweise rekurrieren häufig auf Untergangsmythen (»Wir nähern uns unaufhaltsam dem ökologischen Abgrund.«), die wiederum auf dem Elementarsymbol des ›Abkommens vom rechten Weg‹ basieren.

In Bezug auf eine Religionsdefinition als theoretischen Rahmen für die Erfassung der Funktionsweise von religiösen Symbolen rekurriere ich neben dem bereits angeführten Religionsbegriff Simmels auf das ebenfalls schon erwähnte Konzept von Clifford Geertz, das ich noch einmal in Erinnerung rufen möchte: Religion ist

81 | In diesem Sinne ist auch der Aufbau von Ernst Cassirers *symbolischen Formen* gehalten.

82 | Eine ähnliche Schichtung der symbolischen Ordnung haben auch Ernst Cassirer und Eric Voegelin im Sinn. Cassirer unterscheidet in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* zwischen dem mythischen Denken (Cassirer 1987) und dem begrifflichen Denken (Cassirer 1990); Voegelin spricht von »verschiedenen Graden von Kompaktheit und Differenzierung – vom Ritus über den Mythos zur Theorie« (Voegelin 1965: 49).

»(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen« (Geertz 1987: 48).

Beide Religionsbegriffe ergänzen sich wechselseitig. Die von Geertz unter (3) angesprochenen Vorstellungen einer Seinsordnung werden von Simmel als Lösung des Spannungsverhältnisses von Teil (Individuum) und Ganzem (Vergemeinschaftungs- und Vergesellschaftungsprozesse) präzisiert; die von Simmel angeführte emotionale Disposition wird bei Geertz stärker im Bereich des Sozialen dimensioniert, indem er auf einen Symbolbegriff abstellt, der die Funktion von religiösen Symbolen in der Herstellung eines Entsprechungsverhältnisses zwischen individueller Psyche und sozialer Wirklichkeit sieht. In soziologischer Perspektive lässt sich Religion allerdings nur dort erfassen, wo dieses Entsprechungsverhältnis explizit oder implizit thematisiert, das heißt: kommuniziert wird.

d) Die Funktion religiöser Symbole in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen

Vor dem Hintergrund der Konzeptualisierung der drei Begriffe ›politische Kultur‹, ›Symbol‹ und ›Religion‹ zeichnen sich religiöse Symbole im Vergleich mit anderen Symbolen dadurch aus, dass sie auf eine »religiöse Hinterwelt« (Max Weber), auf einen abschließenden Letztsinn verweisen. Indem sie auf eine transzendente Ordnung Bezug nehmen, die alle Einzelbereiche integriert, sind religiöse Symbole dazu in der Lage, zwischen der individuellen Psyche, der intersubjektiven Sinnwelt des Alltags, den politischen und ökonomischen gesellschaftlichen Teilbereichen sowie zwischen der Gesellschaft als ganzer und der natürlichen Umwelt zu vermitteln. Mikro- und Makrokosmos können in ein Korrespondenzverhältnis gesetzt werden, denn »das ›Heilige‹ *am* ›Kosmos‹ oder *in* der ›Psyche‹ zu manifestieren, ist ein und dasselbe« (Ricoeur 1971: 19, Hervorhebung i.O.). Auf diese Weise können religiöse Symbole »die Sonderfunktion der Rechtfertigung und Garantie der von den anderen Symbolsystemen begründeten Wahrheit und Gültigkeit der Ordnung« wahrnehmen (Schütz 1971: 388).

Im Falle neuer sozialer Bewegungen stehen die gesellschaftlichen Symbolzusammenhänge etwa von Politik und Ökonomie aber gerade zur Disposition. Protagonisten der Bewegungen streiten für eine Reinterpretation der alten oder für eine Etablierung einer neuen Weltsicht. Damit stehen die sozialen Bewegungen in einer exponierten Position, die nach neuen Orientierungs-, Motivations- und Legitimationsmustern verlangt. Diesen dreifachen Bedarf zu bedienen, scheinen allein religiöse Symbole in der Lage zu sein, weil ihre Semantik ein Instrumentarium zur einheitlichen Erfassung der differenzierten modernen Gesellschaft darstellt:

- Narrative und und weltanschauliche *Orientierungsmuster*, die auf religiöse Symbole rekurrieren, ermöglichen durch einen transzendenten Bezugspunkt eine holistische Perspektive, die Welt als eine Einheit zu interpretieren. Zur Beschreibung der Gegenwart werden politische Mythen wie z.B. die genannten apokalyptischen Untergangsvisionen aktiviert und dem optimistischen Mythos vom grenzenlosen technologischen Fortschritt entgegengesetzt. Das elementare Wegsymbol, das in seiner linearen Form dem Fortschrittsmythos zugrunde liegt, wird reinterpretiert und die gesellschaftliche Entwicklung mit Mythen des Zerfalls sowie Metaphern wie ›Weg in den Abgrund‹ beschrieben, vor dem allein eine radikale Umkehr bewahren könne.[83]
- Für die Akteure können *Motivationsressourcen* aktiviert werden, weil religiöse Symbole die doppelte Leistung von personaler Individuation und sozialer Integration erbringen. Hierin haben das überdurchschnittlich starke politische Engagement, der moralische Rigorismus, die Praxis egalitärer Gemeinschaftsformen sowie das Handlungsmuster der asketischen Lebensführung[84] ihren Grund. Alle genannten Elemente erlauben es den Aktivisten, eine personale Einheit von Denken, Fühlen und Handeln sowie eine moralische Integritäts- und Authentizitätserfahrung herzustellen.
- Religiöse Symbole stellen der exponierten Situation angemessene *Legitimationsmuster* bereit, weil sie auf letzte, unbedingte Geltung beanspruchende Werte rekurrieren. Religiöse Symbole sind in der Lage, offene politische Kommunikation abzuschließen und damit die Artikulation einer ansonsten kontingenten politischen Minderheitenposition auf ein stabiles Fundament zu stellen. Die Sakralisierung politischer Sachverhalte schafft eine holistische Einheit, in der eine für sich genommen kontingente, weil auch anders mögliche, politische Haltung ihren Platz zugewiesen bekommt und somit nicht mehr beliebig erscheint. Beispielsweise kann sich die Ökologiebewegung auf den eigenständigen Wert der Natur gegenüber menschlichen Verwertungsinteressen beziehen; die Friedensbewegung kann sich auf den Wert friedlichen Zusammenlebens und gewaltfreier Konfliktlösungsstrategien als oberster Maxime berufen; die Frauenbewegung hat den Wert der geschlechtsun-

83 | Zur Wegmetapher als einem religionsgeschichtlichen Elementarsymbol vgl. Krech (1999a).

84 | Das Orientierungs- und Handlungsmuster der asketischen Lebensführung lässt sich in zwei Typen differenzieren. Der ›zufriedene Typus‹ sieht in dieser Praxis seine Erfüllung, der ›leidende Typus‹ erkennt in ihr zwar seine Bestimmung, empfindet sie aber oftmals als eine Last; der zweite Typus weist eine gewisse Nähe zur Haltung des Märtyrers auf. Insgesamt müssen jedoch nicht sämtliche Aktivisten in neuen sozialen Bewegungen von einer asketischen Praxis geleitet sein. Es kommt lediglich darauf an, dass die Einschränkungspraxis und die damit zusammenhängende Werthaltung durch Virtuosen, durch ›einige Rufer in der Wüste‹ virulent und am Kommunikationshorizont präsent gehalten werden.

> abhängigen Gerechtigkeit und der daraus resultierenden Gleichbehandlung der Geschlechter zum generellen Prinzip erhoben. Dass für diese Werte jedoch Höchstrelevanz (Hartmann Tyrell) beansprucht werden kann, ermöglicht allein ihre religiöse Konnotierung, durch die solche Werte den Charakter von religiösen Symbolen annehmen. Damit ist keinesfalls behauptet, dass der moralische Diskurs in neuen sozialen Bewegungen prinzipiell und immer ein religiöses Gepräge hat. Religiöse Elemente haben ihren systematischen Stellenwert dort, wo es darum geht, den politischen Werten *unbedingte* Geltung zu verleihen und sie nicht zur Disposition stellen zu wollen. Religiöser Semantik kommt also letztinstanzliche Zuständigkeit für politische Werte zu, die universale Geltung beanspruchen und als solche in der politischen Kommunikation durchgesetzt werden sollen.

Religiöse Symbole sind Ausdruck eines Entsprechungsverhältnisses von emotionaler Disposition und einer innerhalb der sozialen Bewegungen partiell hergestellten Gemeinschaft. Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene hingegen bleiben religiös grundierte Versöhnungssemantiken ohne direkte Wirkung. Dennoch sind die religiösen Elemente in den Kommunikationszusammenhängen der neuen sozialen Bewegungen als eine Reaktion auf die funktionalen Erfordernisse und den Rationalisierungsdruck der gesellschaftlichen Teilbereiche von Wissenschaft, Ökonomie, Technik und Politik zu verstehen, mit denen die Auflösung personaler Einheit und auf ›Verpersönlichung‹ abstellenden Vergemeinschaftungsformen einhergehen. Eine religiös geprägte oder zumindest konnotierte Semantik tritt den Entfremdungs- und Ohnmachtserfahrungen sowie der fehlenden personalen ›Authentizität‹ infolge gesellschaftlicher Differenzierung entgegen. Sie entwirft ein für die politische Kultur und Identität von neuen sozialen Bewegungen konstitutives Gegenbild, das soziale Prozesse als Relationen zwischen als einheitlich bestimmten ›Persönlichkeiten‹ beschreibt. Und weil sich die in neuen sozialen Bewegungen aktivierte religiöse Semantik auf die Einheit der Person als eines fühlenden, denkenden und handeln wollenden Menschen versteht, müssen religiöse Symbole alle drei Komponenten der politischen Kultur – die kognitive, die affektive und die evaluativ-ethische Orientierungsfunktion – grundieren. Auf diese Weise sind religiöse Symbole dazu in der Lage, die politische Kultur von neuen sozialen Bewegungen als eine semantische Einheit zu konstituieren, die sowohl die gesamte ›Persönlichkeit‹ der Akteure als auch die angestrebten und teilweise praktizierten Sozialverhältnisse umfasst.

Ein Ausgleich der Differenz von universalem Geltungsanspruch und faktischer Geltung in bloß partiellen Bereichen kommunitärer Praxis wird durch die Anwendung von Bekehrungstechniken nach außen sowie rituelle Praktiken nach innen angestrebt. Die Notwendigkeit und Dringlichkeit der ›Überzeugungsarbeit‹ liegt in der Logik von Werten, die universale und unbedingte Geltung beanspruchen. Nach innen sorgen rituelle Praktiken für den Ausgleich der Differenz. In dieser Funktion haben Ritu-

ale zunächst überhaupt keine Bedeutung. Ihr interner Sinn liegt vielmehr darin, dass sie stattfinden; im Ritual werden sich die Akteure primär ihrer selbst als Handelnde bewusst (vgl. Staal 1979). Riten sind als Formen der Kommunikation mit einer auf Wahrnehmung bezogenen Inszenierung aufzufassen (vgl. Luhmann 2000: 190). In ihnen vergewissern sich die Aktivisten ihrer individuellen und kollektiven Identität sowie der Kongruenz beider. Weil die Referenz religiöser Symbole das Entsprechungsverhältnis zwischen Psyche und seiner sozialen wie natürlichen Umwelt bzw. die Sehnsucht danach ist, können die in neuen sozialen Bewegungen praktizierten Rituale als religiöse Praxis verstanden werden, denn: »Diese Sehnsucht wird durch religiöse Riten befriedigt. Hier sind die Individuen in eine einzige Form geschmolzen – in ein ununterscheidbares Ganzes« (Cassirer 1985: 53). Das Ritual als symbolisches Handeln schafft somit unter den Praktizierenden eine interne Faktizität der ansonsten lediglich Geltung *beanspruchenden* Werte inklusive der aus ihnen resultierenden Lebensordnungen. Während die Bekehrungstechniken auf politischen Wandel abstellen, kommt es bei den politischen Ritualen in erster Linie darauf an, *dass* sie stattfinden.

Mit einer der Kulturtheorie Raymond Williams' entliehenen Unterscheidung können die Bekehrungstechniken als *oppositionelle* Praxis, die auf Selbstvergewisserung abstellenden Rituale und gemeinschaftlich gelebten Werte als *alternative* Praxis verstanden werden (vgl. Williams 1980: 40ff.). Im Unterschied zu dieser analytischen und idealtypischen Differenz hat man es in der Empirie freilich oftmals mit Mischformen zu tun. Beispielsweise kann eine Protestaktion in ihrem Gesamtverlauf sowohl alternative als auch oppositionelle Bestandteile beinhalten: In ihrer Durchführung kann sie die rituelle Funktion der individuellen und kollektiven Selbstvergewisserung bedienen; die Öffentlichkeitsarbeit vor, während und nach der Aktion stellt dagegen eher auf die Funktion für das politische System im Ganzen ab und trägt daher einen oppositionellen Charakter. Als das Ergebnis eines Transformationsprozesses der oppositionellen Praxis der Ökologiebewegung in die hegemoniale Kultur der bundesdeutschen Gesamtgesellschaft kann die Adaption des aus der religiösen Kosmologie des alten China stammenden holistischen *T'ai-ki*-Symbols (bekannt als Yin-und-Yang-Kreis) in der abgewandelten Form des grünen Punktes gelten, der sich mittlerweile auf jeder wiederverwertbaren Verpackung finden lässt. Dagegen trägt beispielsweise das asketische Ernährungsverhalten sowie eine Konsumtionspraxis, die den Anforderungen eines holistischen Weltbildes und dem Zusammenhang zwischen Kultur und Natur zu genügen versucht, eher alternative Züge.

e) Parallelen und Unterschiede zur Zivilreligion sowie zu ›neuen religiösen Bewegungen‹

In einem letzten Schritt sei mit wenigen Worten auf Parallelen und Unterschiede eingegangen, die sich im Verhältnis der religiös grundierten politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen zu der Bedeutung der

Zivilreligion für die gesamtgesellschaftliche politische Kultur einerseits sowie hinsichtlich der neuer *religiöser* Bewegungen andererseits zeigen.

Wenn man die politische Kultur von neuen sozialen Bewegungen als einen Bestandteil der gesamtgesellschaftlichen politischen Kultur versteht, ist der religiöse Faktor in der symbolischen Welt neuer sozialer Bewegungen als ein zivilreligiöses Moment aufzufassen. In der Tat scheinen die religiösen Elemente in ihrer Erscheinung und Funktion für soziale Bewegungen Ähnlichkeit mit dem in den 1970er und 80er Jahren breit diskutierten Phänomen der Zivilreligion zu haben.[85] Allerdings gehen die religiösen Anteile in alternativ-kulturellen Bewegungen zumeist weit über zivilreligiöse Grundwerte hinaus, weil die von den Bewegungen vertretenen Werte (noch) nicht allgemein akzeptiert sind. Dass Religion gerade in den neuen sozialen Bewegungen Konjunktur hat, wird wohl daran liegen, dass sie eine Art Vorreiterfunktion im politischen Diskurs ausüben und sich deshalb auf unhinterfragbare Letztwerte beziehen müssen, die nur mit Religion zu legitimieren sind. Um sich gegen die etablierte Politik hinreichend abgrenzen zu können, bedürfen soziale Bewegungen neben einer auf Dualismen setzenden Sozialform der, mit einer Formel von Hans Mol gesprochen, »Sakralisierung der sozialen Identität«. Mol versteht darunter einen »process of safeguarding and reinforcing a complex of orderly interpretations of reality, rules, and legitimations« (Mol 1976: 202). Gerade weil die Symbole und ihre Interpretationen im politischen Diskurs disponibel sind, bedürfen die Sinn- und Motivationswelten der neuen sozialen Bewegungen eines transzendenten Fluchtpunktes, der ihnen »die Qualität des Achtungsgebietenden, Nichtdisponiblen« verleiht und »die Verbindlichkeit kohärenter symbolischer Auslegungen der Wirklichkeit« sichert (Gebhardt 1987: 60). Zudem wird das Verhältnis von einzelnem Individuum und gesellschaftlichem Ganzen aufgrund des holistischen Weltbildes und seiner Semantik stärker als in den übrigen politischen Diskursen thematisiert, was, wie gesagt, die für soziale Bewegungen notwendigen Motivationsressourcen für politisches Engagement erhöht, zugleich aber den Rekurs auf religiöse Symbole nötig macht.

Was die Parallelen von neuen *sozialen* Bewegungen zu neuen *religiösen* Bewegungen anbelangt, so gründen sie in dem gemeinsamen ›Sekten-‹ charakter, wobei die Sozialformation der Sekte strikt im Sinne der Definition von Max Weber und Ernst Troeltsch zu verstehen ist.[86] Neue so-

---

85 | Dem Begriff der Zivilreligion sind im Anschluss an Hermann Lübbe exklusiv »diejenigen Symbole, symbolischen Handlungen, rituellen und freien Bekundungen, Normen und freien Gewohnheiten zugeordnet, durch die innerhalb des politischen Systems öffentlich ein Sinnbezug zu prinzipiell nicht disponiblen Voraussetzungen seiner eigenen Existenz hergestellt wird und durch die darüber hinaus der Grund bekannt und anerkannt wird, der uns normativ festlegen läßt, was prinzipiell menschlicher Dispositionsfreiheit entzogen sein soll« (Lübbe 1981: 56).

86 | Vgl. Weber (1985: 721-726) und Troeltsch (1912: 967). Beim Gebrauch dieser Terminologie kann nicht genug betont werden, dass der Sektenbegriff in

ziale Bewegungen nehmen in manifesten Phasen oft sektenartige Züge an und grenzen sich damit von etablierten politischen Organisationen ab. Während Organisationen auf Vergesellschaftungsprozessen basieren, zielen Bewegungen mindestens teilweise auch auf Vergemeinschaftung. Sie speisen sich zu einem guten Teil aus der Interaktion unter Anwesenden und beschränken die Mitgliedschaft der Einzelnen nicht funktional auf eine Rolle neben anderen, sondern betreiben tendenziell eine Totalintegration der gesamten Person. Weiterhin bringen soziale Bewegungen ein dualistisches Weltbild, eine latente oder manifeste Esoterik sowie die Polarisierung von Werten in die Nähe religiöser Bewegungen. Hannigan sieht Überschneidungspunkte von neuen sozialen und neuen religiösen Bewegungen in der Terminologie »of ›holistic‹ thought and imagery« (Hannigan 1990: 253). Ein Schlüsselfaktor für das Anwachsen beider Bewegungsarten liege in der »contemporary erosion of the boundaries between private and public domains« (Hannigan 1991: 325). Ein entscheidender Unterschied dürfte allerdings darin bestehen, dass soziale Bewegungen aufgrund ihres egalitären Anspruches in der Regel nicht auf dem Führerprinzip beruhen, das jedoch für zahlreiche neureligiöse Formierungen konstitutiv ist (vgl. Müller/Leimkühler 1992).

Mit diesen Überlegungen dürfte die Funktionsweise von religiösen Symbolen in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen in einem ersten Zugriff religionssoziologisch ansatzweise geklärt und von anderen religiösen Phänomenen abgegrenzt worden sein. Abschließend seien einige Bemerkungen zum Stellenwert des religiösen Romantizismus in der Moderne erlaubt. Ob das romantische Syndrom, wie oft betont, ein spezifisch antimodernistisches Gepräge hat, kann bezweifelt werden. Immerhin ist zu bedenken, dass es nur ein Glied neben der auf Rationalität setzenden kognitiven Orientierungsfunktion innerhalb der politischen Kultur der neuen sozialen Bewegungen darstellt. Insofern die auf religiöse Symbole rekurrierende Romantik darauf abzielt, die prinzipiellen Einseitigkeiten und falschen Verallgemeinerungen der aufklärerischen Rationalität in einer neuen Kultursynthese zu überwinden (vgl. Weiß 1986: 288), kann sie durchaus als »der Gipfel spezifisch-modernen Denkens« gelten (Troeltsch 1925: 592).

Während sich die vorangegangenen Abschnitte mit religiösen Symbolen in der Kultur von neuen sozialen Bewegungen, also mit religiösen Elementen innerhalb von oppositionellen oder alternativen Positionen im politischen Feld beschäftigt haben, geht es im Folgenden um religiöse Semantik in der Europadiskussion. In beiden Fällen werden innerhalb der politischen Kommunikation religiöse Bezüge hergestellt. Einer

---

seiner rein soziologischen Bedeutung, als Bezeichnung für eine bestimmte Sozialform, die mit spezifischen religiösen Vorstellungen korreliert, Verwendung findet und von in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit mitschwingenden negativen bis diffamierenden Konnotationen abzusehen ist. Zur religiösen Sozialform ›Sekte‹ vgl. Krech (1999a: 56ff.).

der Unterschiede liegt jedoch darin, dass oppositionelle oder alternative soziale Bewegungen auf religiöse Elemente eher deshalb zurückgreifen, um ihrer *Position* den Charakter unhinterfragbarer Geltung zu verleihen, während im Rekurs auf die Figur des ›christlichen Abenlandes‹ in der Europadebatte der umstrittene *Gegenstand* selbst, nämlich die europäische Identität, mit religiösen Inhalten oder jedenfalls religiösen Konnotationen versehen wird. Um das Spektrum politischer Religion in der modernen Gesellschaft auszumessen, sei zugespitzt formuliert: Im einen Fall des Rekurses auf religiöse Elemente in der politischen Kommunikation überwiegt die religiöse Funktion, im anderen Fall ein religiöser Inhalt.

3 Europa als Wertegemeinschaft? Integralistische Tendenzen im Diskurs über die europäische Identität[87]

›Fundamentalismus‹ ist eines der zentralen Stichworte, wenn es um das Verhältnis von Religion und Politik geht. Zugleich ist es aber nicht zuletzt wegen der inflationären Verwendung ein unscharfer, schillernder Terminus. Mittlerweile zu einem Kampfbegriff im politischen Tagesgeschäft geworden, wird der Begriff auf höchst unterschiedliche Positionen und Lager angewandt – weit über das religiöse Feld hinaus. Während sich das Wort in den Massenmedien großer Beliebtheit erfreut, übt die Wissenschaft verständlicherweise gerade deshalb Zurückhaltung. Aber auch dort, wo eine wissenschaftliche Begriffsbildung unternommen wird, kommt man nicht sehr weit, weil viel zu verschiedene Phänomene damit erfasst werden sollen. Trotz zahlreicher Definitionsversuche scheint der Terminus Fundamentalismus nicht recht das Zeug zu einem analytischen Begriff zu haben. Andererseits möchte ich mit dieser Skepsis nicht leugnen, dass es Phänomene gibt, die sich hinter dieser Bezeichnung verbergen, und möglicherweise könnte man mit einem heuristischen Begriff von ›Fundamentalismus‹ interkulturelle Vergleichsmöglichkeiten erschließen. Zu diesem Zweck ist beispielsweise das groß angelegte komparative Projekt unter der Leitung von Martin E. Marty und R. Scott Appleby durchgeführt worden.[88]

Trotz der Skepsis gibt es also gute Gründe, auf die Verwendung des Terminus Fundamentalismus nicht zu verzichten. Die Frage ist allerdings, was der Begriff bezeichnet – und zwar über die definitorische Ein- und Abgrenzung hinaus: Sind es tatsächlich empirische Sachverhalte, die sich auf diesen Begriff bringen lassen, oder gibt er nicht vielmehr Auskunft über die Perspektive, weltanschaulichen Prämissen, politischen Optionen und zum Teil auch Vorurteile und Klischees derjenigen, die das Wort Fundamentalismus als Fremdbezeichnung verwenden? Die hermeneutische Frage, ob der Fundamentalismusbegriff eine empirische Adäquanz besitzt oder den Gegenstand allererst erzeugt, möchte ich im Folgenden

87 | Zuerst erschienen in Krech (2005a).

88 | Vgl. Marty/Appleby (1991-1995).

in zweifacher Hinsicht behandeln. Zum einen werde ich einige knapp gehaltene generelle begriffsgeschichtliche und systematische Überlegungen anstellen. Zum anderen werde ich auf ›fundamentalistische‹ Phänomene in Europa zu sprechen kommen. Allerdings möchte ich diese so benannten Sachverhalte aus noch zu erläuternden Gründen mit dem Attribut ›integralistisch‹ versehen.

a) Begriffsgeschichtliche und systematische Überlegungen

Der Terminus Fundamentalismus ist als eine Eigenbezeichnung einer christlich-religiösen Bewegung in den USA zu Anfang des 20. Jahrhunderts entstanden. Auf andere religiöse und nichtreligiöse Phänomene ist er – jedenfalls wirksam – erst nach der iranischen Revolution im Jahre 1979 übertragen worden. Während beispielsweise die Ausgabe von Meyers Enzyklopädischem Lexikon aus dem Jahr 1973 unter ›Fundamentalismus‹ nur die besagte US-amerikanische protestantische Bewegung anführt, versteht die Auflage von 1993 unter dem Begriff generell »das kompromißlose Festhalten an Grundsätzen«. Diesem Verständnis gemäß wäre also ein Gesinnungsethiker, das heißt jeder, der eine feste Überzeugung hat und nicht bereit ist, sie zur Disposition zu stellen, *per se* ein ›Fundamentalist‹. Ich werde auf dieses Verständnis noch zurückkommen.

In religionswissenschaftlicher Hinsicht und erst recht dann, wenn es um den Zusammenhang von Religion und Politik geht, ist es notwendig, den ›religiösen Fundamentalismus‹ von anderen ›Fundamentalismen‹ abzugrenzen. Zu diesem Zweck hat Martin Riesebrodt die folgende Definition vorgeschlagen.[89] Der ›religiöse Fundamentalismus‹ ist ein reflexiv gewordener, radikalisierter und mobilisierender Traditionalismus mit den folgenden sechs ideologischen Elementen:

1) Zum einen übt der religiöse Fundamentalismus eine Gesellschaftskritik, in deren Zentrum der moralische Verfall der Gesellschaft steht, und diese Dekadenz wird als Folge des Abfalls vom göttlichen Gesetz interpretiert.

2) Zweitens setzt der religiöse Fundamentalismus dem Klassen- und Konfliktdenken ein religiöses Integrationsmodell in Gestalt einer organischen Sozialethik entgegen.

3) Grundlage für den patriarchalischen Moralismus und das organizistische Gesellschaftsmodell ist drittens ein gesetzesethischer Monismus. Als einzige Ethik wird das geoffenbarte und in den heiligen Schriften überlieferte göttliche Gesetz anerkannt. Es ist gültig für alle Menschen zu allen Zeiten und regelt sämtliche Lebensbereiche und Situationen. Ein struktureller und inhaltlicher Pluralismus wird somit verneint. Privatleben, Familie, Politik, Wirtschaft, Recht und Kultur bilden durch ihre Unterordnung unter das eine religiöse Gesetz eine theonome Einheit. Der damit zusammenhängende Literalismus rekurriert in mythischer Form

89 | Zum Folgenden vgl. Riesebrodt (1990).

auf eine als ursprünglich geglaubte ideale Ordnung. Insofern ist der religiöse Fundamentalismus eine restaurative Krisenbewältigung.

4) Viertens zeichnet den religiösen Fundamentalismus die ideale Staatsform des Republikanismus aus. Er gilt als Verkörperung und Versuch der Verwirklichung des göttlichen Gesetzes.

5) Das fünfte Kennzeichen des religiösen Fundamentalismus ist ein religiöser Nativismus mit universalem Geltungsanspruch. Dessen Basis ist der Manichäismus, der einen Grunddualismus annimmt zwischen Gott und Satan, den Mächten des Lichts und der Finsternis, Gut und Böse. Das Komplement des Nativismus ist eine Xenophobie, die zu einer Verschwörungstheorie führt. Der Nativismus besitzt zwei Aspekte: einen regressiven und einen expansiven. Der regressive Aspekt besteht in der Hinwendung zu den eigenen religiösen Wurzeln und die Ablehnung aller fremdkulturellen Einflüsse. In expansiver Hinsicht dient die Revitalisierung der eigenen Tradition als Modell für die gesamte Welt.

6) Das Charakteristikum besteht im Messianismus und Millenarismus. Beide Auffassungen stellen das Modell für die Geschichtstheologie dar. Der religiöse Fundamentalismus versteht sich nicht nur als Träger und Hüter des göttlichen Gesetzes, sondern auch als Künder vom nahenden Millenium und als seinen Vorboten.

Das Entscheidende an dieser Charakterisierung der religiös-fundamentalistischen Programmatik liegt meines Erachtens im Kampf gegen die Differenzierung der modernen Gesellschaft in einzelne gesellschaftliche Teilbereiche, infolgedessen Religion nur eine Sphäre neben anderen ist und keinen Primat beanspruchen kann. Das fundamentalistische Ziel ist die Entdifferenzierung der gesellschaftlichen Bereiche unter religiösen Vorzeichen. Aufgrund dieses Merkmals hat sich vor allem im französischen Sprachgebrauch der Terminus Integralismus etabliert. Von daher ist es auch selbstverständlich, den religiösen Fundamentalismus trotz seiner vormodernen Ideologie als ein spezifisch modernes Phänomen zu erachten.

Die US-amerikanische ›Fundamentals‹ sprachen sich zunächst gegen die Differenzierung von Religion und Wissenschaft aus. Heute besteht die Gefahr des Integralismus vor allem in der Verschmelzung von Religion, Politik und Recht. Auf das Verständnis des religiösen Fundamentalismus als eines integralistischen Programms werde ich zurückgreifen, wenn ich mich jetzt dem ›Fundamentalismus‹ in Europa zuwende.

b) Die europäische Situation

(1) ›Religiöser Fundamentalismus‹ im engeren Sinn

Die ganze Welt ist der ›fundamentalistischen‹ Bedrohung ausgesetzt: Innerhalb der islamischen Welt greift der ›fundamentalistische‹ Terror um sich, und die USA stellt sich mit den bleibenden Folgen der unter der Regierung von George W. Bush, Junior, – jedenfalls rhetorisch – erfolg-

ten Verbindung von Religion und Politik ebenfalls in einem ›fundamentalistischen‹ Licht dar. Die ganze Welt also ist der fundamentalistischen Bedrohung ausgesetzt. Die ganze Welt? Wie jedes Asterixheft beginnt, könnte man so fragen, dann die Lupe an die Weltkarte anlegen, auf Europa halten und hier die große Ausnahme sehen. Europa scheint von dem ›fundamentalistischen Bazillus‹ aufgrund des ›Zaubertranks Säkularität‹ weitgehend frei zu sein. Im Vergleich jedenfalls zu den terroristischen Islamisten, aber auch in Relation zur US-amerikanischen religiös-politischen Landschaft sind die charismatisch-evangelikalen Gruppen hierzulande harmlos, ja zuweilen geradezu liebenswert. Ihre Mitglieder mögen regressiv und die Erscheinung als ganze hybrid sein, aber den meisten ist der ehrliche Versuch, ein religiöses Leben zu führen, nicht abzusprechen. Trotz ihrer missionarischen Bemühungen haben sie längst nicht die fatalen politischen Wirkungen, die wir aus den USA kennen. Zahlen zur evangelikal-charismatischen Bewegung liegen mir nur für Deutschland vor. Hier sind es rund 100.000 Menschen, die zu einer evangelikal-charismatischen Gemeinschaft gehören, also etwa 0,12 Prozent der deutschen Wohnbevölkerung. Zwar ist in den letzten Jahren ein leichter Anstieg zu registrieren. Im Vergleich zu evangelikal-charismatischen Bewegungen in den USA, in Lateinamerika, Afrika und Asien nimmt sich der Zuwachs in Europa jedoch eher bescheiden aus. Was den römischen Katholizismus angeht, so führen Gruppierungen wie etwa *Opus Dei* ebenfalls ein vergleichsweise marginales Dasein. Und islamistische Bewegungen wie etwa *Milli Görüs* oder die Salafiten in Deutschland repräsentieren nur einen geringen – wenn auch gelegentlich militanten – Teil der hier lebenden Muslime; nach Schätzungen des Verfassungsschutzes rund 10 Prozent. Obwohl auch Europa nicht von Terroranschlägen ausgenommen ist, scheint der religiöse Fundamentalismus hier – wenn man alle Religionen zusammen nimmt – von vergleichsweise geringer Bedeutung zu sein.

Auf den zweiten Blick sieht die Sache anders aus. Wenn man nämlich nicht die Maximaldefinition des religiösen Fundamentalismus zugrunde legt, wie ich sie in den an Martin Riesebrodts Konzeptualisierung orientierten sechs Charakteristika vorgelegt habe, sondern wenn man sich auf die integralistische Programmatik konzentriert, dann lassen sich fundamentalistische Tendenzen im europäischen Diskurs in Gestalt eines *kulturellen Integralismus* identifizieren – und zwar sowohl in explizit christlicher als auch in zivilreligiöser Ausprägung. Um diese im Wechselspiel aus systematischen Überlegungen und empirischen Analysen gewonnene These zu explizieren, muss ich etwas weiter ausholen.

(2) Integralistische Tendenzen im Diskurs über die europäische Identität

Die Identität Europas, so ist wiederholt zu vernehmen, solle sich nicht auf die wirtschaftlichen und politischen Beziehungen beschränken, sondern müsse auch kulturelle Gemeinsamkeiten herausstellen. Andererseits wird ebenso deutlich und häufig betont, dass mit der europäischen Integration

kein kulturelles Nivellement einhergehe(-n dürfe). Dieser Widerspruch wird aufgelöst, indem die kulturellen Gemeinsamkeiten Europas in einem von den Bürgern der Mitgliedstaaten geteilten, oder, je nach Perspektive, zu teilenden Wertekonsens gesehen werden. Und damit kommt, wenn auch nicht systematisch und zwangsläufig, aber doch faktisch Religion ins Spiel. Die Verbindung der Semantiken um die Begriffe Kultur, Wert und Religion hat zahlreiche geistesgeschichtliche Quellen, auf die ich an dieser Stelle nicht eingehen kann.[90] Mir kommt es hier nur darauf an, die gesellschafts- und weltpolitischen Folgen aufzuzeigen, die nicht erst seit Samuel Huntingtons These vom Zusammenprall der Kulturen auf *religiöser* Grundlage problematisch und teilweise sogar – was die Zukunft des strukturellen und inhaltlichen Pluralismus angeht – gefährlich sind. Diese Bedrohung wird unter anderem in der Europadiskussion deutlich.

Schlüsselbegriffe im Diskurs um die kulturelle Identität Europas sind etwa: ›christliches Abendland‹[91], ›christliche Leitkultur‹ und ›Europa als Wertegemeinschaft‹. Während die Schlagworte ›christliches Abendland‹ und ›christliche Leitkultur‹ explizit religiös geprägt sind, liegt der religiöse Bezug beim Terminus ›Wertegemeinschaft‹ nur implizit vor.

Der Rede von Werten ist eine Zweideutigkeit eigen.[92] Sie ist trivial und gefährlich zugleich, wie Robert Spaemann in einem Beitrag über den europäischen Diskurs herausstellt. Trivial ist sie insofern, als selbstverständlich jedem Kulturkreis einige besondere Wertschätzungen gemeinsam sind. Die Grundlage für geteilte Wertschätzungen ist eine gemeinsame Sprache; und zwar weniger im linguistischen Sinn als mehr im Sinne eines geteilten Repertoires an Assoziationen zu denselben oder (im Sinne von Wittgensteins Familienähnlichkeiten) analogen wichtigen Begriffen des öffentlichen Bewusstseins. Diese Gemeinsamkeit steht gleichsam hinter den sprachlichen Unterschieden und kann oftmals erst durch Übersetzungsleistungen zu Bewusstsein kommen. Sie wird durch das kollektive Gedächtnis hergestellt, weitergegeben und – auch über Sprach- und Sprechgrenzen hinweg – vergewissert; die Medien des kollektiven Gedächtnisses sind etwa Erzählungen und kultische Begehungen (z.B. Feste). Das ist in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit nicht anders als in Gruppen, in Vereinen und in der Familie.

Mit zunehmendem Pluralismus wird es jedoch immer schwieriger, eine Basis des sogenannten Wertekonsenses aufrechtzuerhalten. Um ihn zu bewahren oder gar zu fördern, muss man sich auf vergleichsweise formalisierte, abstrakte und inhaltlich relativ unbestimmte Werte beziehen. So beruft man sich auf den Werte*pluralismus*, der sich in verschiedenen Lebensstilen und Überzeugungen ausdrückt. Dieser Wertepluralismus ist selbst ein Wert, allerdings ein abgeleiteter und formaler. Er wird vertreten,

---

90 | Zum Teil gehe ich auf die Quellen in meinen wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen ein; vgl. die entsprechenden Passagen in Krech (2002).

91 | Zur reaktionären Geschichte dieses Begriffes vgl. Faber (2002).

92 | Vgl. zum Folgenden Spaemann (2002).

um gerade die Koexistenz verschiedener, möglicherweise sogar divergierender Werthaltungen zu ermöglichen. Gewährleistet wird der Wertepluralismus durch zwei weitere, wiederum abgeleitete und formale Werte, nämlich Freiheit und Toleranz. Toleranz meint die Bereitschaft, andere Menschen auch dann zu achten und ihre Sphäre persönlicher Freiheit nicht zu tangieren, wenn ihre Wertschätzungen und Lebensformen von den eigenen abweichen, ohne damit aber den Wertepluralismus insgesamt infrage zu stellen. Pluralismus, Freiheit und Toleranz bedingen sich also wechselseitig.

Der institutionelle und formalisierte Garant dieser drei bedingten Werte ist das Recht. Das Recht ist zugleich eine Freiheits- und eine Zwangsordnung: Des einen Freiheit ist des anderen Einschränkung; dafür stehen unter anderem die Worte Voltaires und Rosa Luxemburgs in unserem kollektiven Gedächtnis und werden in Konflikten immer wieder – von links bis rechts – herangezogen. Rechte und Pflichten sind unauflöslich miteinander verbunden, denn Gesetze erzwingen Gehorsam auch von denen, die ihnen nicht zustimmen; oder freundlicher und gewissermaßen liberaler formuliert: »Die Gesetze des modernen Rechtsstaats schreiben nicht vor, dass man den Wertschätzungen zustimmt, die ihnen zugrunde liegen« (Spaemann 2002: 173). Den modernen Rechtsstaat zeichnet neben dem Gewaltmonopol und der Gewaltenteilung aus, die moralische Legitimation des Legalen auf ein Minimum zu beschränken. In dem weitgehenden Verzicht auf die moralische Grundierung von Gesetzen liegt, das zeigt die gerade genannte Formulierung, ein Freiheitsgewinn in der Begründung einer gewählten Lebensführung. Solange die sozialen Folgen mit geltendem Recht kompatibel sind, mag der Lebensstil beliebig variieren oder sollte es jedenfalls können.

Die Differenzierung von Wertschätzungen und formalisierten Verfahren ist eine der großen Errungenschaften am Ende der konfessionellen Bürgerkriege in Europa. In der US-amerikanischen Verfassung und nach der Revolution in Frankreich hat sie sich konstitutionell zuerst ausgewirkt. Zu den wichtigsten Einsichten der europäischen Neuzeit gehört, dass die Übereinstimmung in religiösen Wahrheitsfragen nicht mehr die Grundlage der rechtlichen Friedensordnung sein kann, wenn sie es denn tatsächlich je war. An die Stelle der *veritas* ist die *auctoritas* getreten. (In der Formulierung von Thomas Hobbes: »Non veritas sed auctoritas facit legem.«) Freilich nahm diese Umstellung zunächst ein noch direkt machtförmiges Gepräge in Gestalt der absolutistischen Staatsautorität an. Die mildere, demokratische Form ist die Legitimität *des* Verfahrens und die Legitimität *durch* Verfahren (vgl. Luhmann 1983). Die einzigen Wertschätzungen, die hinter verfahrensmäßigen Entscheidungen liegen, bestehen im Interesse am Rechtsfrieden, der wiederum die Bedingung des territorialen Friedens ist (Spaemann 2002: 174), sowie – unter demokratischen Bedingungen – die Orientierung der formalen Entscheidungen an der Volkssouveränität. Auf dieser Basis ist dann auch das internationale und transnationale Völkerrecht entstanden. Sein Ziel ist – dem national-

staatlichen Recht vergleichbar – der globale Frieden, der wiederum wesentlich ein territorialer und ein Rechtsfrieden ist.

Doch ebenso sehr, wie die Differenzierung zwischen Wertschätzungen und formalisierten Verfahren eine Errungenschaft darstellt, bringt sie auch eine Reihe von Problemen mit sich, von denen ich die folgenden drei nennen möchte:

1) Zum einen kann das Verhältnis von Rechten und Pflichten kulturabhängig – auch über sprachliche Differenzen hinaus – unterschiedlich gewichtet werden. Beispielsweise kann Freiheit eher im Sinne der Individualrechte oder eher im Sinne der Gemeinwohlorientierung interpretiert werden, welche die individuellen Handlungsspielräume einschränkt. In diesem Sinne haben etwa manche Muslime Schwierigkeiten mit dem westlichen Verständnis von Menschenrechten und sprechen aufgrund einer bestimmten Interpretation der islamischen Anthropologie stattdessen lieber von Pflichten gegenüber Allah und dem Gemeinwesen, ohne damit jedoch das, was im westlichen Sprachgebrauch als Grundwert der Menschenwürde bezeichnet wird, in inhaltlicher Hinsicht zwangsläufig verletzen oder gar leugnen zu müssen.[93]

2) Eine weitere Schwierigkeit im Zusammenhang der Differenzierung zwischen Wertschätzungen und formalisierten Verfahren besteht darin, dass abgeleitete, formale, abstrakte und inhaltlich unbestimmte Werte wie Pluralismus, Freiheit und Toleranz auf unabgeleitete und vielleicht auch prinzipiell unableitbare Werte bezogen sowie in der Praxis zugleich konkretisiert und inhaltlich bestimmt werden müssen. Dieser Vorgang aber kommt früher oder später an seine rationalen Aushandlungsgrenzen, weil er in Aporien zwischen Abstraktion und Konkretion mündet. Daher ist er jenseits dieser Grenze an Machtprozesse oder jedenfalls an dezisionistische Entscheidungen sowie an unhinterfrabare Werthaltungen geknüpft. Die Frage, wie diese Machtprozesse zu organisieren sind, ob sie etwa in legitime Herrschaft überführt werden, unterscheidet den Rechtsstaat von integralistischen Konzepten.

3) Ein drittes Problem hängt mit dem Bezug von abgeleiteten auf für unableitbar erachtete Werte zusammen. Diese Schwierigkeit gründet darin, dass verschiedene Werte untereinander in einen Konflikt geraten können und dass, um Wertekonflikte zu regulieren, Präferenzordnungen ausgebildet werden müssen. Auf diese Weise werden Werte in ein hierarchisches Gefüge gebracht, so dass die eine Wertschätzung wichtiger als

93 | Nebenbei sei bemerkt, dass einige Sozialphilosophen aufgrund des prekären Verhältnisses von Rechten und Pflichten statt von Werten – neuerdings wieder – lieber von Tugenden sprechen. Tugenden haben gegenüber Werten den Vorteil, dass es stets nur auf die sozialen Folgen des Handelns oder Unterlassens ankommt, nicht aber auf die Motive und Intentionen. Tugenden müssen nicht gut *gemeint* sein; ein ihnen entspringendes Handeln *ist* es, andernfalls sind es keine Tugenden.

eine andere ist. Das Problematische daran ist, dass vor allem im Vergleich verschiedener Kulturen unterschiedliche Präferenzordnungen ausgebildet werden, die wiederum miteinander konfligieren. Liberalismus, Utilitarismus und Kommunitarismus beispielsweise sind keinesfalls Konzepte von Wertpräferenzordnungen, die nur für westliche Kulturen gelten. Diese verschiedenen Möglichkeiten der Präferenzbildung existieren auch etwa in islamisch, buddhistisch und konfuzianisch geprägten Kulturen. Das gerade genannte prekäre Verhältnis von Rechten und Pflichten, von ermöglichenden und einschränkenden Freiheitsrechten, ist nur die sehr allgemeine Formulierung für diesen Sachverhalt.

Fundamentalistische Bewegungen und integralistische Konzepte reagieren auf die genannten Probleme folgendermaßen. Sie geben sich nicht mit formalen, abstrakten und abgeleiteten Werten als Basis einer politischen und rechtlichen Ordnung zufrieden. Sie wollen sie stattdessen material bestimmen und zudem die materialen Werte in eine Präferenzordnung bringen. Im religiösen Fundamentalismus stehen an oberster Stelle naturgemäß religiös bestimmte und als solche unverfügbare und unhinterfragbare Werte, von denen sich alle anderen herleiten. Es wird immer wieder darauf hingewiesen, dass fundamentalistische Bewegungen das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit, also das staatliche Gewaltmonopol unter der Bedingung der Gewaltenteilung, nicht anerkennen. Ihr Feind ist nicht die politische Ordnung in Gestalt der Nation; im Gegenteil sind sie nicht selten nationalistisch oder jedenfalls regional-territorial geprägt. Sie richten sich vielmehr gegen die moderne Differenzierung von Rechtsordnung und Wertorientierung und wollen das Recht mit religiösen Wertschätzungen fundieren.

Meine These ist nun, dass einige Elemente des Diskurses über eine europäische Identität die genannten Reaktionsweisen teilen und aufgrund dieser strukturellen Analogie als integralistisch bezeichnet werden können. Die Rhetorik der Wertegemeinschaft im europäischen Diskurs gibt sich nämlich ebenfalls nicht mit formalisierten Werten zufrieden. Sie will sie über ihre rechtliche Institutionalisierung hinaus material bestimmen und sie zudem in eine Präferenzordnung bringen – im Falle der Rede vom christlichen Abendland, von der christlichen Leitkultur oder von den christlichen Wurzeln Europas mit einem explizit religiösen Fundament, im Falle der allgemeinen Rede von Europa als einer Wertegemeinschaft auf der Grundlage einer impliziten Zivilreligion. Auf diese Weise wird die Differenz zwischen einer Rechtsordnung und einer Wertorientierung auch innerhalb der von mir sogenannten integralistischen Tendenzen im Diskurs um die europäische Identität nivelliert.

Der Integralismus besteht darin, die Rede von Grund*rechten* mehr und mehr durch die Rede von Grund*werten* zu ersetzen oder zumindest die entstehende europäische Rechtsordnung mit Grundwerten fundieren zu wollen. Während Grundrechte *gewährt* werden, haben Grundwerte *verpflichtenden* Charakter. »Wo [aber] Staatsgewalt sich unter Berufung auf

höhere Werte für legitimiert hält, Menschen an etwas zu hindern [oder von ihnen etwas zu verlangen], was zu verbieten [bzw. zu gebieten] ihr kein Gesetz erlaubt, da ist Gefahr in Verzug« (Spaemann 2002: 176), wie Robert Spaemann eindringlich formuliert. Die totalitären Diktaturen des 20. Jahrhunderts, die sich auf den Gedanken des Staates als Wertegemeinschaft bezogen haben, zeigen in extremer Weise die Konsequenzen. Aber auch bereits die Jakobinerherrschaft im Anschluss an die französische Revolution hat die Richtung gewiesen, in die eine Gesinnungsdiktatur führen kann.

Freilich unterstelle ich jenen, die die Rede von Europa als einer Wertegemeinschaft im Munde führen, nicht gesinnungsdiktatorische Ambitionen. Will man aber ein multireligiöses Europa – und das muss ein struktureller und inhaltlicher Pluralismus wollen –, dann ist die Rede von Europa als einer Staatengemeinschaft, die gemeinsame Werte vertritt, kontraproduktiv. Nur unter den Bedingungen der weltanschaulichen Neutralität des Staates – und folglich auch eines Staatenbundes wie etwa Europa – sowie dessen weitgehenden Verzichts auf ein substantielles Wertefundament können Angehörige einzelner Gemeinschaften und so auch von Religionsgemeinschaften ihre jeweiligen Überzeugungen vertreten und die ihnen gemäßen Lebensformen praktizieren – auch und gerade miteinander in Wettstreit stehende Überzeugungen und Lebensformen. Selbstverständlich aber ist ihnen das nur in dem Maße möglich, in dem sie sich innerhalb der geltenden Rechtsordnung bewegen. Ein Satz wie ›extra ecclesiam nulla salus‹ (›außerhalb der [katholischen] Kirche ist kein Heil‹) muss überhaupt nicht im Gegensatz stehen zu einer liberalen Gesellschaft, solange nämlich nicht versucht wird, Menschen mit Hilfe des staatlichen Arms zu ihrem Heil zu zwingen. Die ökumenische Bewegung mag eine solche Aussage schmerzen. Die Rechtsstaatlichkeit aber ist mit einem solchen Heilspartikularismus nicht im Geringsten tangiert. Die Römisch-Katholische Kirche, die diesen Satz vertritt, ist nämlich unter modernen Bedingungen eine zivilgesellschaftliche Akteurin neben anderen. Im Übrigen fördert eine Positionalität, die auf universale Geltung beanspruchenden Überzeugungen basiert, den Wettstreit um religiöse Wahrheit; und um nichts weniger muss es den Religionen schließlich gehen.

Die Rede von Toleranz als dem kulturellen Fundament der europäischen ›Wertegemeinschaft‹ ist ein eindringliches Zeugnis für die problematische Verlagerung von den Grund*rechten* auf Grund*werte*, als deren wichtigste Freiheit und Toleranz gelten. Das Verständnis Europas als Wertegemeinschaft fördert nicht, sondern verhindert einen tatsächlichen Pluralismus an Überzeugungen und fördert eher religiöse Indifferenz. Daher können sich religiös sensible Geister in einer ›europäischen Wertegemeinschaft‹ nur unwohl fühlen, denn:

»wo Toleranz zum höchsten Wert stilisiert wird, wo sie selbst an die Stelle der Überzeugungen tritt, die zu respektieren sind, da wird sie grundlos und hebt sich

selbst auf. Die Forderung, andere Überzeugungen zu achten, wird [im Falle des Verständnisses von Toleranz als Letztwert] zur Forderung, keine Überzeugungen zu haben, aufgrund deren man gegenteilige für falsch hält und die man nicht als Hypothese zur Disposition zu stellen bereit ist. Überzeugungen also, die man auch anderen nahe zu bringen versucht und aufgrund deren man anderen die ihrigen auszureden versucht. Überzeugungen zu haben, ist dann bereits Intoleranz. Die Toleranzforderung verwandelt sich in eine intolerante Dogmatisierung des Relativismus als der herrschenden Weltanschauung, die den Menschen schrankenlos disponibel macht für jede Art von kollektiver Zumutung.« (Ebd.: 177)

In letzter Konsequenz lautet das Schlagwort, das man für Überzeugungen bereithält: Fundamentalismus.

Wenn man Europa als eine Wertegemeinschaft und zumal als eine Wertegemeinschaft mit christlichen Wurzeln definiert, wird Europa über eine wirtschaftliche, politische und rechtliche Ordnung hinaus oder möglicherweise sogar jenseits dieser Bestimmungen zu einem kulturellen Rahmen, innerhalb dessen positionelle Überzeugungen und materiale Wertschätzungen unerwünscht sind. Überdies wird Europa als eine Wertegemeinschaft zu einer Gemeinschaft, die zwangsläufig einen Graben zwischen innen und außen, zwischen wir und den anderen schafft und bereits bestehende kulturelle Gräben vertieft, denn: »Der Begriff der Wertegemeinschaft ist ein wertrelativistischer Begriff, und er ist deshalb so gefährlich. Er läuft darauf hinaus, dass das Gute entweder relativ ist oder aber, dass wir [nämlich die Europäer] die Gemeinschaft der Guten sind.« (Ebd.: 183) Oder aber die Europäische Union wird als Hüterin und Garantin einer Werteordnung verstanden, die weltweit Geltung haben soll – eine Haltung, die an den USA gerade von jenen, die sich für Europa stark machen, kritisiert wird. Man kann den Eindruck gewinnen, als solle Europa im geopolitischen Maßstab als ein ›Superstaat‹ lediglich zu einer Gegenmacht zur USA werden.[94]

Die Alternative, die die Rede von der Wertegemeinschaft zur Konsequenz hat, lautet: Exklusion oder Inklusion bzw. Inklusion durch Exklusion – ein soziologisch allzu bekannter Mechanismus der Homogenisierung nach innen. Je nach politischer Couleur wollen die einen ausschließen und die anderen integrieren. Strukturell gesehen, sind jedoch beide Haltungen ein Geschwisterpaar. Was bedeutet schließlich die Integration der ›multikulturellen Gesellschaft‹ nationalen und europäischen Gepräges, wenn sie über die selbstverständliche wirtschaftliche, politische und rechtliche Integration hinausgeht? Doch wohl nichts anderes als die Verpflichtung auf eine Gesinnungsgemeinschaft – allerdings ohne materiale Wertschätzungen. Und wer da nicht mitmachen will, stellt sich dann dem Integrationsangebot zum Trotz außerhalb der über Werte definierten Gemeinschaft.

94 | So ist die Analyse von Haseler (2004).

Was für den der Rede von Europa als Wertegemeinschaft inhärenten kulturellen Integralismus im Allgemeinen gilt, trifft auf den explizit religiösen Integralismus erst recht zu. Die Rede vom ›christlichen Abendland‹ und von der ›christlichen Leitkultur‹, aber auch von den ›christlichen Wurzeln‹ der europäischen Kultur grenzt, auch wenn sie das ausdrücklich in Abrede stellt, zwangsläufig aus. Und da, wie ich gerade ausgeführt habe, ein systematischer Zusammenhang zwischen der Rede von einer Wertegemeinschaft und einem Werterelativismus besteht, ist es umso erstaunlicher, dass nicht zuletzt Vertreter der christlichen Großkirchen von Europa als einer Wertegemeinschaft sprechen. Der Lobbyismus ist unverkennbar, und der ideologiekritische Gestus, die Rede von universalen Werten als das bloße Verfolgen von partikularen Interessen zu entlarven, stellt sich zwangsläufig ein. Die Rede des türkischen Ministerpräsidenten Erdogan von Europa als einem ›christlichen Club‹ ist sicher despektierlich und hat ohne Zweifel einen eigenen lobbyistischen Hintergrund – immerhin gehört er einer tendenziell islamistischen Partei an. Aber diese Wortwahl trifft dennoch etwas Richtiges, weil das Verständnis Europas als einer ›Wertegemeinschaft auf christlichen Wurzeln‹ eben integriert, indem es zugleich ausschließt.

Meine mehr oder weniger abstrakten Erwägungen zur Rede von Europa als einer Wertegemeinschaft möchte ich im Folgenden anhand zweier analysierter Beispiele erläutern, nämlich anhand der Diskussion um den Beitrittsstatus der Türkei zur Europäischen Union und anhand der Diskussion um den Gottesbezug in der Präambel der Europäischen Verfassung. In beiden Fällen kommt in Teilen der Diskussion ein religiöskultureller Integralismus zum Vorschein, der mit der Zielvorstellung von einem multireligiösen Europa unvereinbar ist.

(3) Erstes Beispiel: Die Diskussion um den Beitrittsstatus der Türkei in die Europäische Union

Die Diskussion um den Beitrittsstatus der Türkei in die Europäische Union ist seit geraumer Zeit im Gange. Mittlerweile sind die verschiedenen Standpunkte nicht mehr von lobbyistischen Interessen zu unterscheiden, wenn sie es denn je waren – sei es das Ringen der CDU/CSU um ein politisches Profil, sei es der Versuch der christlichen Großkirchen, im Diskurs um Europa in kultureller Hinsicht sich Gehör zu verschaffen. Die *Conference of European Churches* hat im Februar 2004 ein Diskussionspapier vorgelegt, das in den einzelnen Mitgliedskirchen, so auch bei der *EKD*, derzeit zur Verhandlung steht. Darin heißt es:

»A functional common market, though recognised as an important component of the process, must not be seen as the principal objective. *The European Union has been founded as a community of shared values*. Recognition, observance and respect for these shared values are the fundamental principle of the Union as well as the major driving force of the European integration process.« (Conference

of European Churches – Church and Society Commission 2004: 1, Hervorhebung V.K.)

Das ist eine Umschreibung für das Verständnis Europas als einer Wertegemeinschaft. Und entsprechend heißt es im zweiten Kapitel mit dem Titel *Vision of the European Union*: »The decision about the accession of Turkey to the Union has to be based on the agreed and declared Union's values and the way they are lived.« (Ebd.: 3)

Zwar sieht das Papier in den herrschenden muslimischen Werten der Türkei kein prinzipielles Hindernis für einen möglichen Beitritt (ebd.: 6). Die für die Europäische Union konstitutiven Werte ›Gerechtigkeit‹ und ›Freiheit‹, ›Versöhnung‹ sowie ›Frieden‹ und ›Stabilität‹ seien – mit explizitem Bezug auf die christlichen Minderheiten in der Türkei – jedoch nicht verwirklicht (ebd.: 6f.). Vor allem aber seien die »Werte der Türkei« (was immer diese im Konkreten sein mögen) aus Quellen entstanden, die sich von denen der meisten anderen Länder in Europa unterschieden (ebd.: 7). Die Türkei wird als ein Land charakterisiert, in dem »the social order and values radically differ from historical development elsewhere in Europe. The role of religion in society and the current status of the relationship between Christianity and Islam [...] must not be in the social dynamics overlooked.« (Ebd.: 7f.) Abgesehen davon, dass die Römischen Verträge als die Gründungsurkunde Europas zunächst tatsächlich nur eine Wirtschaftsgemeinschaft vorsahen, stehen die zuletzt genannten Aussagen im klaren Widerspruch zur vorher genannten Einschätzung, die muslimischen Werte seien kein prinzipielles Hindernis. Also doch ein Zusammenprall der Kulturen auf religiöser Grundlage, wie ihn Samual Hunington unterstellt?

Ebenso problematisch ist es, wenn auch außerhalb der christlichen Kirchen vom christlichen Abendland oder von Europa als Wertegemeinschaft mit christlichen Wurzeln die Rede ist. In diesem Fall ist zwar kein direkt kirchenorganisatorischer Lobbyismus im Spiel, die Wirkungen sind jedoch dieselben. Ein prominentes Beispiel dafür ist Hans-Ulrich Wehlers Begründung seiner Ablehnung, der Türkei den Status einer Beitrittskandidatin in die Europäische Union zu gewähren: Die Europäische Union sei eine »Wertegemeinschaft« (Wehler 2003: 44) und näherhin »ein christlich gepägter Staatenverein, in dem die Türkei keinen Platz findet« (ebd.: 42). Während »unser Sprachhaushalt [das heißt der der ›Europäer‹; V.K.] und unsere Literatur, unsere Denkformen und unser Recht christlich geprägt« seien (ebd.: 46), bezeichnet der Autor die Türkei pauschal als »muslimischen Staat« (ebd.: 42, 51, 66) und die Angehörigen der türkischen Nation generell als »muslimische Anatolier« (ebd.: 42). Seine Argumentationsfigur stellt einen Kulturessentialismus reinster Ausprägung dar – ein für einen Historiker bemerkenswert unhistorisches Vorgehen.[95]

95 | Als historisch differenzierten Gegenentwurf siehe Borgolte (2006). Hinzu kommt die Merkwürdigkeit, dass sich der Sozialhistoriker Wehler dazu berufen

Wenn man durch die Berufung auf Europa als einer Wertegemeinschaft Inklusion durch Exklusion betreibt, stellt sich unvermeidlich die Frage, wer dazugehört und wer nicht, und wer darüber aufgrund welcher Kriterien entscheidet. Wenn man sich bei der europäischen Identität auf eine Wertegemeinschaft beruft, so nimmt es beispielsweise wunder, dass die Türkei – die »als muslimischer Staat durch eine tiefe Kulturgrenze von Europa getrennt« ist, wie Wehler (ebd.) meint – angeblich nicht dazu gehöre, während etwa der nach wie vor in den baltischen Staaten bestehende Antisemitismus und Nationalismus offenbar keine Probleme bereitet. Die Türkei hingegen ist nie ein antisemitisches Land gewesen und hält als einziger Staat innerhalb der muslimischen Welt Beziehungen zu Israel. Und was die selbstverständlich nicht zu leugnenden Menschenrechtsverletzungen der Türkei angeht, so erstaunt, dass die Lage der Sinti und Roma in Ungarn und Tschechien bei den Beitrittsverhandlungen mit diesen Ländern – soweit ich weiß und jedenfalls in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit – nicht zur Sprache kamen. Hauptsache also christliche Wurzeln?

Bei diesen Erwägungen geht es mir nicht um das politische und ökonomische Für und Wider eines Beitritts der Türkei in die Europäische Union. Darum muss freilich gestritten werden, doch darüber ist wissenschaftlich nicht zu entscheiden. Des Weiteren plädiere ich nicht in Gutmenschenmanier und naiv für ein multikulturelles Europa. Und erst recht liegt es mir fern, die vergangenen und gegenwärtigen Menschrechtsverletzungen der Türkei durch einen Vergleich herunterzuspielen. Mit geht es lediglich darum, an diesem Beispiel aufzuzeigen, auf welchen Bedingungen die Rede von Europa als einer ›Wertegemeinschaft auf christlichen Wurzeln‹ basiert und welche – gewollten oder ungewollten – Konsequenzen diese Rede hat. Es gibt gute Gründe für und gegen einen Beitritt der Türkei. Diese sind aber politischer, geostrategischer und wirtschaftlicher, kurz: interessenbedingter Art. Kaschiert man diese Gründe mit der Frage nach geteilten Werten oder meint es gar ernst damit, führt diese Argumentation *nolens volens* zu Samuel Huntingtons Annahme vom Zusammenprall der Kulturen *auf religiöser Grundlage* – sei es, dass man ihr zustimmt, oder sei es, dass man die Türkei durch einen Beitritt als Bollwerk gegen den Islamismus versteht, den man dann der ›islamischen Welt‹ zuschreibt und als ein typisch islamisches Problem definiert, statt ihn in seiner weltpolitischen Dimension zu kontextuieren.

(4) Zweites Beispiel: Die Diskussion um den Gottesbezug in der Präambel der Europäischen Verfassung

Ein weiteres Beispiel für den kulturellen Integralismus explizit christlich-religiöser sowie zivilreligiöser Ausprägung stellt die Diskussion um den

fühlt, die christlichen Wurzeln Europas zu betonen und zu verteidigen, in seiner umfangreichen *Deutschen Gesellschaftsgeschichte* jedoch die Religionsgeschichte lapidar im Vorwort abhandelt.

Gottesbezug in der Präambel einer europäischen Verfassung dar. Mittlerweile ist die Sache dahingehend entschieden, auf den Gottesbezug zu verzichten. In der von der Regierungskonferenz am 18. Juni gebilligten und am 29. Oktober 2004 durch die Staats- und Regierungschefs unterzeichneten Fassung ist trotz des Engagements einiger Staaten für einen Gottesbezug noch im Frühjahr und Frühsommer 2004 in der Präambel stattdessen die Rede vom »kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen, Demokratie, Gleichheit, Freiheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben«. Auch bei diesem Beispiel geht es mir nicht darum, das Für und Wider eines Gottesbezugs in der Präambel zu diskutieren, sondern Teile der Diskussion darüber als ein Beispiel für die problematischen Folgen des Verständnisses von Europa als einer Wertegemeinschaft aufzuzeigen.

Das mir nachvollziehbare Element in der Forderung des Gottesbezugs in der Präambel liegt darin, die Grenzen einer Rechtsordnung aufzuzeigen – sowohl in legitimatorischer Hinsicht als auch im Sinne der Geltungsreichweite. Versteht man den Gottesbezug in diesem Sinne, dann fungiert er lediglich als ein formaler Hinweis darauf, dass sich Recht nicht aus sich selbst heraus begründen kann – eine Figur, wie sie von Carl Schmitt über Ernst Wolfgang Böckenförde bis zu Jaques Derrida verwendet wird. Der Gottesbezug verweist dann allein darauf, dass das Recht lediglich ein Mittel zum unverfügbaren Zweck ist, etwa mit dem Instrumentarium der Grundrechte die Menschenwürde zu wahren und die Unverfügbarkeit der Person zu schützen. Obwohl ich, wie gesagt, diese Begründungsfigur nachvollziehen kann, wäre mit dem Gottesbezug in der Präambel die problematische Tendenz verbunden, Europa als eine Gesinnungsgemeinschaft zu verstehen, auch wenn das von den Befürwortern gerade ausgeschlossen werden soll – dies zwar nicht im Sinne einer konfessionell konturierten Religion, denn der Gott der Gottespräambel sollte ja den christlichen, jüdischen und muslimischen Gott gleichermaßen meinen, aber in einem zivilreligiösen Sinne. Das macht die Sache nicht besser – im Gegenteil. Denn Zivilreligion bedeutet die religiöse Fundierung politischer und rechtlicher Sachverhalte. In ihr werden politische und rechtlich institutionalisierte Werte, die als solche stets Mittel zum Zweck sind, mit religiösen Weihen ausgestattet und auf diese Weise als letzte oder höchste und unbedingte Werte qualifiziert. In der zivilreligiösen Form wird Religion zu einer Funktion der Politik degradiert, das Unverfügbare wird Nutzungszwecken untergeordnet und auf diese Weise verfügbar gemacht. Kurzum: Bei jeder Form von Zivilreligion handelt es sich um eine ›Instrumentalisierung‹ von Religion. Das geschieht häufig, ist analytisch gesehen unproblematisch und lässt sich als Sakralisierung des Politischen beschreiben. Allerdings wird eine Instrumentalisierung gerade denjenigen vorgeworfen, die als Fundamentalisten bezeichnet werden. Um es pointiert zu sagen: Politische oder politisierte Religion und Zivilreligion sind zwei Seiten derselben Medaille – wenn auch in

der Regel mit unterschiedlichen Konsequenzen: Selbstverständlich ist der Bombenterror religiöser Fanatiker etwas anderes als die zivilreligiöse Grundierung politischer Ordnungen; aber um eine Sakralisierung des Politischen handelt es sich in beiden Fällen.

Der angeführte Exklusionsmechanismus, der mit der Rede von Europa als einer Wertegemeinschaft auf christlicher Grundlage einhergeht, kommt im Zusammenhang der Forderung eines Gottesbezugs in der Präambel der europäischen Verfassung in folgendem Beispiel zum Ausdruck: In einer Pressemitteilung des kirchenpolitischen Sprechers der FDP-Fraktion im Deutschen Bundestag, Michael Goldmann, vom 26. Mai 2004 heißt es unter dem Titel *Bezug auf Gott und Christentum schafft europäische Identität*:

»Eine europäische Verfassung als identitätsstiftendes Moment braucht ein klares Bekenntnis zur christlichen Kultur. Europa ist in seiner gesamten Geschichte vom Christentum und seinen Werten geprägt worden. Die Achtung vor dem Leben und daraus folgend die Menschenrechte sind Ausfluss dieser Tradition. Eine Verfassung für Europa kann nicht ohne Bezug auf das Christentum auskommen.
Die Akzeptanz der europäischen Einigung benötigt ein sicheres Fundament von gemeinsamen Werten. Diese finden sich in allen europäischen Kulturen insbesondere im Christentum. [...]
Mindestens muss ein Gottesbezug in die Präambel geschrieben werden.« (http://www.michael-goldmann.de vom 26.5.2004)

Selbstverständlich geht es in einer solchen Stellungnahme darum, potentielle Wählerstimmen innerhalb der christlichen Klientel zu sichern oder zu gewinnen. Aber immerhin stehen solche Worte im Raum und sind der interreligiösen Verständigung, um es freundlich zu formulieren, nicht gerade förderlich. Wenn man sich nämlich den Wertebezug der unterzeichneten *Verfassung für Europa* vergegenwärtigt, nämlich Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität, verwundert es nicht, wenn Nichtchristen aus der Betonung des christlichen Erbes schließen, dass ihnen unterstellt wird, diese Werte nicht aus ihrer Tradition hervorgebracht zu haben und zu vertreten. Wenn man sich überdies die Formulierung der Verfassung in der Zielbestimmung im internationalen Bereich vor Augen führt: »In ihren Beziehungen zur übrigen Welt schützt und fördert die Union *ihre Werte und Interessen*« (I.4.4; zit nach Hellmann 2009: 109, Hervorhebung V.K.), dann verwundert es ebenso wenig, dass in anderen Teilen der Welt hinter dem Wertbezug bloßer Interessenlobbyismus vermutet wird.

Aber auch ohne einen explizit religiösen Bezug evoziert die Rede von Werten der Europäischen Union entweder einen Relativismus oder einen Exklusionsmechanismus. Das zeigt der Verfassungstext selbst. Als Werte, auf die sich die Union gründet, werden genannt:

»die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der

Angehörigen von Minderheiten. Diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich durch Pluralismus, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern auszeichnet.« (Zit. nach ebd.: 16)

Obgleich diese Werte in der Präambel als universell bezeichnet werden, ist an zahlreichen Stellen von den Werten der Europäischen Union die Rede; etwa:

- Artikel I-1 (2): »Die Union steht allen europäischen Staaten offen, die ihre Werte achten und sich verpflichten, ihnen gemeinsam Geltung zu verschaffen.« (Zit. nach ebd.: 106)
- Artikel I-3 (2): »Ziel der Union ist es, den Frieden, ihre Werte und das Wohlergehen ihrer Völker zu fördern.« (Zit. nach ebd.: 107)
- Artikel I-3 (4): »In ihren Beziehungen zur übrigen Welt schützt und fördert die Union ihre Werte und Interessen.« (Zit. nach ebd.: 109)
- Artikel I-39 (5): »Die Mitgliedstaaten gewährleisten durch konvergentes Handeln, dass die Union ihre Interessen und ihre Werte auf internationaler Ebene geltend machen kann.« (Zit. nach ebd.: 152)

Das bedeutet, wie gesagt, entweder: Nur die Europäer sind die Guten, oder: Die vertretenen Werte sind interessenförmig und somit relativistisch.

Will man ein multireligiöses Europa, das es historisch längst gab und gibt, auch weiterhin, dann täte der Diskurs um die europäische Identität, wenn man schon meint, eine haben zu müssen, gut daran, Pluralismus, Freiheit und Toleranz nicht als Werte für sich zu sehen und sie als quasireligiöse oder religiös legitimierte Letztwerte zu reklamieren. Stattdessen sollten sie als Bedingung der Möglichkeit verstanden werden, für verschiedene Überzeugungen eintreten und nach ihnen leben zu können. Sie sollten allenfalls als ›formale Ermöglichungswerte‹ begriffen werden, die ausschließlich als Mittel zum Zweck angemessen sind und nur dann eine positive Wirkung entfalten, wenn man von ihrer inhaltlichen, also weltanschaulichen und religiösen Bestimmung absieht. Für die interkulturelle und interreligiöse Verständigung sowie als Ausdruck des wechselseitigen Respekts ist die Unterstellung konstitutiv, dass jede Kultur und jede Religion das zu fördern sucht, was mit den Begriffen von Freiheit und Toleranz ausgedrückt werden soll.

Um es noch einmal zu betonen und Missverständnisse zu vermeiden: Selbstverständlich sind die Grenzen des Pluralismus an Überzeugungen, Wertschätzungen und Lebensformen mit der geltenden Rechtsordnung gegeben. Wer sich außerhalb ihrer stellt, muss mit legalen Mitteln sanktioniert werden. Die geforderte europäische Integration ist also über eine wirtschaftliche und politische Interessengemeinschaft hinaus nicht nur wesentlich rechtlicher Natur, sondern sie sollte auch darauf beschränkt werden. Nur auf diese Weise sind ein gesellschaftlicher Pluralismus und so auch ein religiöser Pluralismus zu gewährleisten.

Ich komme zum Schluss. Huntingtons These vom Zusammenprall der Kulturen auf der Grundlage religiöser Unterschiede ist ohne Zweifel ein ideologisches Programm – und wie eines seiner neueren Bücher klar zu verstehen gibt, ein Programm zur Wahrung derjenigen Lebensform, die in den USA die WAPS, die White American Protestants, vertreten.[96] Aber es erhält *nolens volens* eine empirische Evidenz, je mehr sich Europa als eine Wertegemeinschaft versteht – und zwar einerlei, ob dies auf der Grundlage sogenannter christlich-abendländischer Werte oder als deren Säkularisat in zivilreligiöser Form geschieht. Der kulturelle Integralismus grenzt aus – und zwar nicht nur in kultureller Hinsicht, sondern er schließt auch diejenigen aus der *Rechts*gemeinschaft aus, die formale Werte wie Toleranz, Freiheit und Würde semantisch anders akzentuieren, als dies im Westen mehrheitlich der Fall ist. Somit trägt der kulturelle Integralismus zwangsläufig zur Desintegration sowohl auf nationaler und europäischer Ebene als auch im geopolitischen Weltmaßstab bei.

Es liegt mir fern, eine kausale und schon gar eine monokausale Relation zwischen dem kulturellen Integralismus einer europäischen Wertegemeinschaft und islamistischen Tendenzen außerhalb Europas, aber auch innerhalb europäischer Länder zu behaupten. Allerdings darf man sich nicht wundern, wenn etwa einige Muslime, die ihren Glauben ernst nehmen, auf die Formierung von Wertegemeinschaften – sei es diejenige Europas aus christlichen Wurzeln oder übrigens auch der USA, oder sei es gar der Völkergemeinschaft – darauf in einer Weise reagieren, die wir fundamentalistisch nennen. Möglicherweise würden einige der Probleme entschärft, wenn sich Europa und im Übrigen auch der internationale Staatenbund auf die Konstitution eines rechtlichen Rahmens als Garant einer Friedensordnung beschränken würden; auf eine Rechtsordnung, die einen Pluralismus der Lebensformen garantiert, indem sie sich gerade nicht selbst zum Repräsentanten von substantiellen oder substantiell konnotierten Werten macht.

Handelt es sich bei der Identifikation von Fundamentalismen am Ende also um eine Projektion westlicher Konzepte einer Wertegemeinschaft, die auf diese Weise Ausgeschlossene oder jedenfalls in diesem Sinne nicht Integrationsbereite, wie z.B. gewisse Strömungen innerhalb des Judentums, Christentums und des Islam, dann auch realisieren? Damit bin ich wieder bei der eingangs genannten hermeneutischen Frage angelangt. Wenn sich Europa als Wertegemeinschaft versteht, schließe ich mich der Ansicht des irischen Schriftstellers Colm Tóibín an, der in einem am 14. April 2003 in der Neuen Züricher Zeitung erschienenen Artikel »Europa« als einen Namen »für ein Konglomerat von Interessen« bezeichnet, »das in der Europäischen Union seinen organisatorischen Ausdruck findet« (Tóibín 2003). Vor dem Hintergrund dieses Verständ-

96 | Vgl. Huntington (2004). Dass das Denken Huntingtons im Allgemeinen und sein Kulturbegriff im Besonderen um Werte kreisen, zeigt Harrisson/ders. (2000).

nisses sei »Europa« ein Wort, »an dessen Unterminierung wir in Zukunft verstärkt weiterarbeiten sollten« (ebd.).

E KUNSTRELIGION

Neben dem semantischen und strukturellen Bereich der Person sowie dem politischen Funktionskontext stellt auch die Kunst einen Bereich dar, der Potentiale für Religion birgt. Bevor ich ein Beispiel für moderne Kunstreligion analysiere, möchte ich einige wenige grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis von Kunst und Religion anstellen.

1 Allgemeine Erwägungen zum Verhältnis von Kunst und Religion

Die Annahme, dass die moderne Gesellschaftsstruktur auf funktionaler Differenzierung oder jedenfalls auf unterschiedlichen Rationalitätskontexten basiert, gehört zu den konstitutiven Bestandteilen soziologischen Denkens seit seinen Anfängen. Für die Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Religion bedeutet dies, dass die künstlerische und die religiöse Kommunikation im Prinzip alternative Weltformungen und -deutungen darstellen, auch wenn sie in vielfacher Beziehung zueinander stehen. Trotzdem ist auffällig, dass in der Kommunikation *über* Kunst oder Religion Unklarheiten über das Verhältnis beider Größen bestehen; und dies seit der Romantik, der Zeit also, in der sich das Strukturprinzip funktionaler Differenzierung durchzusetzen beginnt. Selbstverständlich lässt sich über alles religiös kommunizieren. Dementsprechend interpretieren beispielsweise Theologen immer wieder auch säkulare Kunst religiös. Bei Deutungen dieser Art handelt es sich jedoch zumeist um einen Vorgang, in dem einem Kunstwerk eine religiöse Bedeutung zugeschrieben wird. Umgekehrt kann – gemäß dem Diktum von Joseph Beuys, alles sei Kunst und jeder sei ein Künster – alles im Lichte künstlerischer Kommunikation gesehen werden.[97]

Vorgänge dieser Art müssen für die Unterscheidung zwischen religiöser und künstlerischer Kommunikation freilich keine Bedeutung haben. Aber auch wenn man die funktionale Differenzierung – jedenfalls prinzipiell – als gegeben voraussetzt, stellt die Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Religion keinen Anachronismus dar; im Gegenteil, denn was differenziert ist, muss auch füreinander wechselseitig anschlussfähig sein. In diesem Sinn kann Religion zum Gegenstand ästhetischer oder Kunst zum Thema religiöser Kommunikation werden. Gelegentlich ist sogar mit Entdifferenzierungsprozessen zu rechnen, z.B. mit einer Symbiose oder Diffusion: mit Kunstreligion, die weder eine Inanspruchnah-

97 | Zur religionssoziologischen Interpretation der Person und des Werkes von Joseph Beuys vgl. Kaufmann (1989: 172ff.).

me von Kunst durch Religion noch eine Instrumentalisierung von Kunst durch Religion darstellt und beide Bereiche somit ununterscheidbar macht. Die Frage, wie die Möglichkeit einer wechselseitigen Bezugnahme (bis hin zur Symbiose) beider Kommunikationsformen hergestellt wird, werde ich exemplarisch anhand des Triptychons ›Crucifixion‹ von Francis Bacon aus dem Jahr 1965 erörtern. Der empirischen Analyse seien einige knappe Überlegungen zu einer systematischen Verhältnisbestimmung von Kunst und Religion vorangestellt.

Eine Verhältnisbestimmung beider Bereiche hängt wesentlich davon ab, welchen Religionsbegriff man zugrunde legt. Wie bereits angedeutet, haben sich um die Wende zum 19. Jahrhundert zwei alternative Religionsbegriffe etabliert, für die paradigmatisch die Philosophien Immanuel Kants und Friedrich Schleiermachers stehen. Für Kant ist Religion die »Erkenntnis aller unserer Pflichten *als* göttlicher Gebote« und wird somit zu einer Funktion der Moral (vgl. Kant 1983: 822, Hervorhebung i.O.). In dieser Tradition stehen sowohl viele der neukantianischen Religionsphilosophien als auch die Gesellschaftstheorien von Émile Durkheim, Max Weber, Talcott Parsons und Jürgen Habermas, die der Religion in ihrer normativen Ausprägung (bzw. der Moral als eines säkularen Äquivalents von Religion) eine gesellschaftliche Integrationsfunktion zuweisen. In diesem Fall liegen Religion und Kunst weit auseinander. Der frühe Schleiermacher konzipiert Religion dagegen als »Sinn und Geschmack fürs Unendliche« (Schleiermacher 1967: 53). Hier birgt Religion ästhetische Potentiale und befindet sich somit in großer Nähe zur Kunst. In dieser Tradition steht etwa Georg Simmel. Als Gemeinsamkeit des religiösen und des künstlerischen Verhaltens führt er an, »daß das eine wie das andre seinen Gegenstand in eine Distanz, weit jenseits aller unmittelbaren Wirklichkeit hinausrückt – um ihn uns ganz nahe zu bringen, näher, als je eine unmittelbare Wirklichkeit ihn uns bringen kann«[98]. Aufgrund der tiefen »Formgleichheit, aus der heraus die Religion allenthalben als der Vorläufer der Kunst, die Kunst allenthalben als die Erregerin religiöser Stimmung auftritt« (Simmel 1993: 265f.), kann die Kunst auch so häufig religiöse Motive verarbeiten. In dieser Perspektive lassen sich Kunst und Religion im Unterschied zu Wirtschaft, Politik und Wissenschaft als die beiden »expressiven Weltformungen« verstehen, die eine emphatische Individuierung ermöglichen:

»Der Affekt gegenüber der Schönheit und der Kunst ist nicht weniger primär als der religiöse und deshalb so wenig wie dieser durch Auflösung in anderweitig vorkommende Bewusstseinswerte zu beschreiben; obgleich, da beide den ganzen Menschen in Erregung setzen, noch alle die anderen Bewegtheiten der Seele sich auf ihren Ruf einfinden: Aufschwung und Demut, Lust und Leid, Expansion und

98 | Simmel (1993: 264); vgl. auch ders. (1923: 8): »Kunst und Religion haben das Gemeinsame, daß sie ihren Gegenstand in die größte Distanz rücken, um ihn in die größte Nähe zu ziehen.«

Zusammenraffung, Verschmelzung und Distanz gegenüber ihrem Gegenstand. Eben dies hat so oft verleitet, sie auf die Bejahung und die Verneinung, auf die Mischung und den Gegensatz dieser großen Potenzen des sonstigen Lebens zurückzuführen« (Simmel 1995c: 302f.).

Aber auch wenn man Kunst und Religion in großer Nähe zueinander sieht, ist das Verhältnis beider Größen asymmetrisch: Keine Religion verhält sich zu Kunst indifferent, Kunst aber ist nicht unbedingt auf eine Beziehung zum Religiösen angewiesen. Diese Asymmetrie resultiert nicht nur aus dem Säkularisierungsprozess, sondern gründet auch systematisch darin, dass Religion in besonderer Weise auf sinnliche Wahrnehmung angewiesen ist, um Abwesendes, auf das sie verweist, sichtbar zu machen.

Die Annäherungs- und Absetzbewegungen zwischen Kunst und Religion in der Kulturgeschichte[99] sind unter anderem mit den Stichworten Idolatrie, Ikonoklasmus und Kunstreligion bezeichnet. Die zugleich nahe und konkurrente Beziehung legt die Vermutung nahe, dass beide Weltformungen eine ähnliche Funktion bedienen: Sie bewältigen Kontingenz, indem sie Unbestimmbares in Bestimmtes überführen. Zugleich markieren sie die Unbestimmbarkeit von Welt, indem sie das Abwesende im Anwesenden appräsentieren und die Wirklichkeit auf diese Weise duplizieren; im Falle der Kunst durch den ›Schein‹, im Falle der Religion durch eine transzendente ›Hinterwelt‹ (Max Weber) oder eine sakrale ›Aura‹. Der Unterschied zwischen beiden Kommunikationsformen scheint in den jeweiligen Symbolisierungsmodi zu liegen: Kunst legt den Akzent auf den Symbolisierungsvorgang selbst (auf den sinnlichen Schein), thematisiert die Dignität der Vorläufigkeit ihrer Symbolisierungen mit (Kunst als ›experimentelle‹ Erschließung von Wirklichkeit) und erzeugt von daher in einem stärkeren Maße als Religion Traditionsbrüche und Innovationen. Die meisten Religionen reflektieren zwar tendenziell mit, dass ihre Symbolisierungen unzureichend sind (insbesondere in ihren mystischen Varianten), stellen sie zumeist aber nicht – jedenfalls nicht ständig und prinzipiell – zur Disposition, um den Charakter unbedingter Geltung der Verweisstruktur ihrer Symbole auf die appräsentierte Transzendenz hervorzuheben. Je stärker Religion in Gestalt einer ›Weltfrömmigkeit‹ einen immanenten Charakter annimmt, desto näher rückt sie freilich an ästhetische Symbolisierungen heran.

Religion lädt sich – das gilt jedenfalls im Zusammenhang westlicher Kulturen – dann ästhetisch auf, wenn ihre präferierten Ausdrucksmedien von Text und mündlicher Rede keine unmittelbare Evidenz und Plausibilität (mehr) erzeugen. Umgekehrt lädt sich Kunst religiös auf, wenn die Kontingenz (›die Beliebigkeit‹) der künstlerischen Produktion und Inhalte allzu deutlich wird und es dadurch zu Irritationen in der Rezeption

99 | Vgl. dazu die epochenübergreifenden Fallanalysen in Braungart et al. (1997, 1998, 2000) und Faber/Krech (1999; 2001).

kommt. Sakralisierungen von Kunstobjekten verschaffen ihnen eine Aura der Unhinterfragbarkeit und unbedingter Geltung. Von den jeweils immanenten Annäherungen von Kunst an Religion sind religiöse Attribuierungen von Kunst zu unterscheiden, die entweder in (Selbst-)Charismatisierungen der Künstler gründen, oder aber im Rezeptionsprozess erfolgen. Und nicht zuletzt trägt zu solchen Attribuierungen eine bestimmte Sorte von Kunstkritik, Kunsttheorie und Religionstheorie bei.[100]

Nimmt man die immanenten Annäherungen von Kunst und Religion sowie die beiden genannten äußeren Attribuierungen zusammen, erhält man folgende Interferenzebenen: a) Religion kann ästhetische Elemente enthalten; b) Kunst kann auf religiöse Inhalte rekurrieren und sich sakralisieren; c) religiösen Obkjektivationen kann im Rezeptionsprozess eine ästhetische Dimension zugeschrieben werden; d) Kunstobjekten kann im Produktions- oder Rezeptionsprozess eine religiöse Dignität verliehen werden. Im Folgenden stelle ich einen Fall vor, in dem sich Kunst mit religiösen Sinngehalten auflädt und sich dadurch sakralisiert.

2 Kunstreligion am Beispiel des Triptychons ›Crucifixion‹ von Francis Bacon[101]

a) Das Bild als Text?

Malerei ist ein Kunstmedium *sui generis* und mehr noch – wie alle echte Kunst –: selbstgenügsam. Ein Bild, das auslegungs*bedürftig* ist und die beredte Explikation benötigt, ist keine Kunst. Entweder trägt es seine ›Botschaft‹ in sich, oder es hat seine Wirkung verfehlt. Diese Bestimmung wirft jedoch die Frage auf, wie der Sinn eines Bildes aufgeschlossen werden kann, ohne seine Autonomie und unmittelbare Wirkung einzubüßen. Diese Frage verweist das Bild auf das Medium Text, und zwar in dem Sinne, dass es als Text gelesen wird.[102]

Die innere Textur eines Bildes freizulegen und auf diese Weise seinen Sinn zu erschließen, ist Aufgabe einer methodisch geleiteten ästhetischen Analyse als der Reflexionsinstanz von Kunst. Hierbei handelt es sich darum, die mit internen semiotischen Mitteln erzeugte Bedeutung eines Kunstwerks zu rekonstruieren und seine immanente Sinnstruktur freizulegen. Diese Verfahrensweise ist im Falle der Malerei von Francis Bacon allerdings prekär, weil sie gerade zweierlei nicht sein soll: *illustrativ* (vgl. Sylvester 1997: 58f., 172), das heißt: Bacons Bilder repräsentieren kein

100 | Vgl. etwa Steiner (1990).

101 | Zuerst erschienen unter dem Titel »Eros oder Thanatos – eine Frage der Perspektive. Über Francis Bacons Triptychon Crucifixion« (vgl. Krech 2001). Das Triptychon ist am Ende des Buchs abgedruckt.

102 | Aus diesem Grund kann bei der folgenden Bildinterpretation ebenfalls das abduktive Schlussverfahren angewendet werden. Zur textanalogen Interpretation von Bildern vgl. die entsprechenden Beiträge in Garz/Kraimer (1994) und Marotzki/Niesyto (2006).

Objekt, und *narrativ* (vgl. ebd.: 23ff., 65ff.), das heißt: Sie stiften keinen Zusammenhang der einzelnen Elemente untereinander. Die Bilder sollen weder etwas darstellen noch eine Geschichte erzählen. Stattdessen zielen sie direkt in das Nervensystem, wie Bacon selbst formuliert (vgl. ebd.: 13, 19, 106 et passim). Ist es aber möglich, nur wahrzunehmen, und gibt es eine bildimmanente Semiotik ohne auf einen äußeren Referenzrahmen Bezug nehmende Semantik und ohne strukturierende Syntax, sozusagen eine Textur der reinen Sinnlichkeit? Wir werden sehen.

b) Die Struktur, die isolierten Figuren und die Konturen

Bacon wählt für sein Werk ›Crucifixion‹ die formale Struktur des Triptychons.[103] In seinem religiösen Herkunftskontext bilden die drei Bilder eine Erzähleinheit. Die Golgathaszene auf der Mitteltafel wird beispielsweise von der Kreuztragungsszene auf der linken und der Grablegungsszene auf der rechten Seite eingerahmt. Falls auf allen Bildtafeln nur die Kreuzigungsszene zu sehen ist, wird sie aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet und auf diesem Wege ein Zusammenhang hergestellt.

Doch von einem Erzählzusammenhang kann im Falle des Bacon'schen Triptychons keine Rede sein. Zum einen sind die gleich großen Leinwände durch auffallend breite Abstände voneinander getrennt. Zum anderen fehlt ein einheitlicher Fluchtpunkt. Der Eindruck, dass es sich um drei voneinander getrennte Bilder handelt, wird dadurch erzeugt, dass jedesmal von neuem dieselbe Perspektive eingenommen wird, nämlich von schräg links nach rechts.[104] Im Widerspruch zur Isoliertheit der drei Bilder voneinander stehen die zwei großen Farbflächen, die eine einheitliche, die drei Bilder übergreifende Struktur erzeugen. Sie bilden einen Boden und eine Wand, die sich gleichmäßig durch alle drei Leinwände ziehen. Auf diese Weise konstituieren sie trotz fehlender einheitlicher Flucht einen homogenen Raum.

Die flächige, homogene und klare Farbkomposition der Hintergrundstruktur bildet einen Kontrast zu den Figuren. Sie sind von einer komplexen, unregelmäßigen und unruhigen Struktur und heben sich somit vom gleichmäßigen Hintergrund ab. Zwischen den Figuren und der Hintergrundstruktur ›vermitteln‹ Konturen: Die Frau am linken Rand der linken Leinwand wirft die Andeutung eines Schattens, die verstümmelte Figur rechts neben ihr liegt auf einer Matratze, die ›gekreuzigte‹ Figur auf der Mitteltafel ist umgeben von einer horizontalen und einer vertikalen Fläche, die zwei Personen an der linken Seite der rechten Leinwand haben Halt an einer Art von Geländer, und die Figur am rechten Rand hockt auf einer Fläche, aus der ein Schatten herausragt. Durch die Farbkomposition setzen sich die Figuren zwar von der Hintergrundstruktur ab und erscheinen isoliert. Durch die jeweiligen Konturen sind sie aber mit der

103 | Zur formalen Struktur des Triptychons vgl. Lankheit (1959).

104 | Im Bild auf der Mitteltafel ist die Perspektive allerdings uneinheitlich, worauf noch zurückzukommen sein wird.

gesamten Struktur, die sich durch alle drei Bildteile hindurchzieht, verbunden. Stehen die isoliert scheinenden Figuren somit doch in einem Zusammenhang?

Die Frau auf der linken Seite befindet sich zwar frei im Raum, ist aber, wie gesagt, durch die Andeutung eines Schattens mit der Bodenfläche verbunden. Außerdem hebt sie sich von einer schwarzen Fläche im Hintergrund ab. Diese Fläche ist wiederum von der orange-ockerfarbenen Wand abgesetzt, sowohl farblich als auch durch die leichte Zurücksetzung räumlich. Handelt es sich um einen Ein- bzw. Ausgang? Dann befänden sich die Figuren etwa in einem Ausstellungsraum eines Museums oder einer Galerie. Die Frau ist nackt, der Körper – vom Betrachter aus – nach links zum Bildrand gewandt, der Kopf leicht gesenkt und nach rechts in den Raum hinein gedreht. Ihr Gewicht ist auf das rechte Bein verlagert, das andere Bein ist leicht angewinkelt. Mit dieser Haltung und mit den nur angedeuteten Händen verdeckt die Frau ihre Scham. Oder handelt es sich um eine elegante Bewegung, mit der die Frau auf sich selbst verweist[105] – oder gar auf ihr Geschlecht? Jedenfalls deutet die Pose eine Art von Akthaltung an – ein weiterer Verweis auf den Kunstkontext.[106] Die üppigen Körperproportionen – das breite Becken und die großen Brüste – akzentuieren die weibliche Figur. In auffälligem Kontrast dazu steht der Kopf, der nur als fleischloser Schädel – gleich einem Röntgenbild – dargestellt wird. Das Gesicht ist gewöhnlich Ausdruck der Individualität einer Person. Die Frau scheint demnach ihrer Persönlichkeit beraubt zu sein. Oder sieht man gerade mit dem Röntgenblick durch das Gesicht als eine Maske hindurch in das Innere der Figur?

Aufgrund der überwiegend dunklen Farbpartien und des schwarzen Haars hebt sich der Kopf – im Unterschied zum sonstigen Körper – nur schwach vom schwarzen Hintergrund ab. Dadurch entsteht der Eindruck, als werde der Körper in den Hintergrund hineingezogen, oder als sei er noch nicht ganz herausgetreten. Die Frau steht einerseits auf dem Boden und somit im Raum. Andererseits ist ihr Standbein nur knochenhaft angedeutet und ohne Fuß, also ohne Trittfläche. Außerdem scheinen der Kopf, die Haartracht und einige schattenhaft geschwärzte Körperpartien mit der schwarzen Hintergrundfläche zu verschmelzen oder von ihr noch nicht abgetrennt zu sein. Des Weiteren kann die nach links zum Bildrand gewendete Haltung auch eine Drehbewegung nach hinten zur schwarzen Fläche eine Abwendung vom Raum signalisieren. Obwohl nur die Schädelkonturen zu sehen sind, deutet sich auf dem schemenhaft konturierten Mund ein Lächeln an. Abwendung des Körpers, Verdeckung der Scham, der zugleich dem Raum zugewandte Kopf und das Lächeln erzeugen den Eindruck einer Koketterie. Dies ist aber nur möglich, wenn die

105 | Diese Ansicht vertritt der Begleittext zum Münchener Ausstellungskatalog; vgl. Haus der Kunst München (1996: 141).
106 | So auch Zimmermann (1986: 50).

Frau mit jemandem kommuniziert. Auf wen richtet sich ihr Blick, der in der Bildanordnung ins Leere zu gehen scheint?

Vom äußeren Betrachter aus rechts neben der Frau liegt eine Figur auf einer verkrümmten Matratze, unter der Stöcke hervorschauen. Es könnte sich um eine Trage oder ein Bett eines Feldlazaretts handeln. Der Bauch der Figur ist zerstört und der gesamte Leib mit schwarzen Farbklecksen überzogen. Die weiß umrandeten schwarzen Punkte an den Knien wecken die Assoziation von Einschusslöchern eines Gewehres. Am unteren Ende der Matratze tritt eine Blutlache hervor; an der linken Seite ist das heruntergelaufene Blut bereits schwarz geworden, die Blutlache also getrocknet. Während am Gesäß, an den Oberschenkeln und am linken Arm der Figur Fleischpartien zu sehen sind, hat der Kopf nur noch die Form eines Totenschädels mit leeren Augenhöhlen. Der offene Mund zeigt zahnfleischlose Zähne und ist wie zu einem Schrei geöffnet. Der Oberkörper liegt auf dem Rücken, das Gesäß auf der Seite, die Beine sind angewinkelt und die Arme hinter dem Kopf unter einem Laken verschränkt. Insbesondere der Kopf und die Beine, damit aber auch tendenziell der ganze Körper sind dem linken Bildrand zugewandt. Obwohl die Körperpartien wegen der Zerstörung nur noch teilweise erkennbar sind und daher nicht eindeutig auf das Geschlecht zu schließen ist, deutet die Haltung auf einen liegenden Frauenakt hin; die Pose erinnert beispielsweise an Goyas Maja.[107] Als ein weiteres Detail fällt die Kokarde an der linken Brust in den Farben der französischen Revolution ins Auge. Wird hier also doch ein bildexternes, ein historisches Geschehen repräsentiert?

Obwohl die beiden Figuren auf der linken Bildtafel isoliert nebeneinander stehen, und obgleich die Frau über die liegende Gestalt hinwegschaut, befinden sie sich in einer doppelten Beziehung. Zum einen bilden sie zweifelsohne einen Kontrast: ein anziehender Frauenkörper hier, ein zerstörter, von Blutlachen umgebener Körper dort – offenbar das Ergebnis einer Gewalttat. Zum anderen aber haben die Figuren zwei formale Elemente gemeinsam: die weibliche Pose und den Kontrast zwischen üppigem Fleisch und skelettartigem Kopf. Von daher drängt sich der Verdacht auf, dass beide Figuren in einem gemeinsamen (narrativen?) Zusammenhang stehen.

Die Mitteltafel des Triptychons zeigt eine gekreuzigte Figur, die zu einem Teil kopfüber an einer vertikal und freistehend in den Raum hineinragenden Fläche hängt; zum anderen Teil liegt sie auf einer horizontalen Fläche, die sich auf dem Boden befindet und parallel zum oberen und unteren Bildrand verläuft. Auf diese Weise wird der Eindruck erzeugt, dass die Figur an der vertikalen Fläche auf die horizontale Fläche herabrutscht. Die Arme der Figur sind bandagiert und längs ausgestreckt, die beiden Hände zu Fäusten geballt. Der Leib erstreckt sich wulstartig entlang der vertikalen Fläche nach oben und endet in dünnen Strängen am oberen Bildrand. Die wulstartige und sich über die Flächen hinaus krümmende

107 | So auch Zimmermann (1986: 46).

Figur steht in einem Kontrast zu den beiden geradlinigen Flächen. Das Gerüst, das am oberen Bildrand abgeschnitten ist, wird an der rechten Seite von einer Lehne umrahmt, so dass es sich um einen Stuhl handeln kann. Die linke Stuhllehne wird nur angedeutet; der Ansatz endet an der rechten Seite der Mitteltafel. Die Perspektive ist uneinheitlich: Im Falle eines einheitlichen Fluchtpunktes müsste entweder die auf dem Boden liegende Fläche schräg nach links unten weisen, oder die vertikal nach oben sich streckende Fläche müsste weniger schräg, nämlich parallel zur linken Kante der horizontalen Fläche verlaufen. Die perspektivische Uneinheitlichkeit wird gewählt sein, um die Figur für den äußeren Betrachter besser sichtbar zu machen. Die Möglichkeit, Einsicht zu nehmen, geht auf Kosten der perspektivischen Genauigkeit und eines einheitlichen Fluchtpunktes.

Auf der rechten Bildtafel sind zwei Personen zu sehen, die sich an ein Geländer lehnen. Sie stehen, aber die Proportionen zwischen Ober- und Unterkörper sind nicht gewahrt; sie scheinen eher zu sitzen oder zu knien. Es kann sich um einen Tresen handeln, aber auch um eine Gebetsbank. Der formalen Tradition des Triptychons nach handelt es sich bei den beiden Personen um Betrachter, die in der Regel die Auftraggeber des Kunstwerks darstellen. Der hintere beugt sich etwas nach vorne, und seine nach unten gezogenen Mundwinkel deuten einen angestrengten oder angewiderten Blick an. Der andere hält seinen Kopf waagerecht, und sein Blick gibt ein lüsternes Lächeln wieder. Was betrachten sie? Offenbar, worauf die Blickrichtung und der Gesichtsausdruck hindeuten, nicht dasselbe. Aber in der sichtbaren Anordnung ist überhaupt nichts zu erkennen, worauf sich ihre Blicke richten könnten; sie schauen geradewegs auf die hintere Front der vertikalen Fläche des Gerüstes. Warum aber dann der angestrengte oder angewiderte und der lüsterne Blick?

Im Vordergrund der rechten Bildhälfte, auf der verlängerten Achse des Geländers, an dem sich die beiden Betrachter befinden, und somit außerhalb ihres Blickwinkels ist ein Mann in vornüber gebückter Haltung zu sehen. Er beugt sich über eine konturenlose Masse, in die seine Füße und Hände verschmolzen sind. Die Bewegung ist doppeldeutig: Entweder steigt der Mann aus der am Boden liegenden Masse hervor, oder er geht in sie ein. Auffallendstes Detail ist die Hakenkreuzbinde um seinen linken Arm. Und auch die Kokarde, die uns bereits von der liegenden Figur auf der linken Bildtafel bekannt ist, kehrt hier wieder. Diese beiden Symbole sind eindeutige Verweise auf reale politische Sachverhalte: Ein Nazischerge zerstört die Errungenschaften der französischen Revolution, nämlich Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Aber können wir uns damit zufriedengeben?

Über die Tatsache der wiederkehrenden Kokarde hinaus machen zwei andere Details stutzig: Aus der weißen Fläche, auf welcher der Mann in vornüber gebeugter Haltung hockt, ragt ein Schatten hervor. Er ist aber nicht derjenige des Nazischergen, sondern führt ein Eigenleben. Seine Konturen erinnern an einen Frauenkörper. Sie zeichnen nach unten hin

Beine nach, deren Haltung den Frauenakt auf der linken Leinwand widerspiegeln. Zugleich zeigt die Schattenfigur auf der rechten Seite des Lakens einen Arm, der sich angewinkelt nach oben unter das Laken streckt. Der Schatten vereint somit die beiden Posen auf dem linken Bild: den stehenden Frauenakt und die liegende Frau, die beide Hände hinter dem Kopf verschränkt hat. Die wiederkehrende Kokarde und die Schattenfigur wecken den Verdacht, dass die Gewaltszene mit den beiden Figuren auf der linken Leinwand in einem Zusammenhang steht.

c) Das Triptychon wird zugeklappt und der Teufelskreis der Gewalt sichtbar

Kehren wir noch einmal zu dem Figurenpaar an dem Geländer zurück. Die zentrale Frage lautete: Wohin blicken die beiden Betrachter? Das Geländer, an dem sie sich festhalten, könnte die linke Lehne des Stuhls auf der Mitteltafel darstellen. In diesem Fall hätten wir es mit einer perspektivischen Verzerrung zu tun, die einen einheitlichen Gegenstand auseinanderreißt. Wenn dem so ist, dann sehen die beiden Betrachter nicht auf die hintere Front der vertikalen Fläche. Vielmehr schaut in diesem Fall der hintere, etwas nach vorn gebeugte und angestrengt oder angewidert blickende Mann auf die liegende und zerstörte Figur der linken Bildtafel. Der Mann mit dem lüsternen Blick schaut dagegen geradewegs in das Gesicht der stehenden Frau, die seinen Blick erwidert. Man muss also nur die rechte Bildtafel des Triptychons zuklappen, um die tatsächliche Anordnung der Figuren zu erhalten. Dann bekommt man auch die Antwort auf die entscheidende Frage, worauf die Zeugen blicken. Ordnete man jedoch die Bildelemente gemäß ihrer ›richtigen‹ Position an, würde damit zugleich dem äußeren Bildbetrachter die Einsicht in das Geschehen genommen.

Die Vermutung wird zur Gewissheit: Die Perspektiven sind verzerrt, damit die Szenerie für den äußeren Betrachter zur Gänze sichtbar wird. Was im Zentrum des Triptychons nur ein technisches Mittel war, um den Betrachter die gekreuzigte Figur in voller Gestalt sehen zu lassen, entpuppt sich als kompositorisches Merkmal des gesamten Triptychons. Wenn die einzelnen Figuren in ihrer tatsächlichen Anordnung stünden, könnte der Bildbetrachter nichts mehr erkennen: nicht den auf der horizontalen Fläche liegenden Teil der gekreuzigten Figur samt Kopf, weil die Sicht durch die beiden Betrachter genommen würde, die sich an der linken Armlehne festhalten; und nicht das liegende Opfer, weil es durch den Täter verdeckt würde. In der tatsächlichen Anordnung wäre der Täter, weil er sich auf der verlängerten Achse der Armlehne befindet, mit dem Rücken zum Betrachter über das Opfer gebeugt. Klappt man die rechte Bildtafel des Triptychons zu, erhält auch die Frau mit dem Röntgenkopf ihr Gesicht zurück, das am linken Ellenbogen des hockenden Mannes seitenverkehrt zu erkennen ist. Allerdings zeigt es kein kokettes Lächeln, sondern drückt durch den offenen Mund und die heruntergezogenen Mundwinkel Schmerz und Schrecken aus.

d) Der kurze Einblick in Unentwirrbares und Ununterschiedenes, oder: Wo bleibt die Religion?

Obwohl die Figuren in einem Zusammenhang stehen, erzählt das Triptychon nicht eigentlich eine Geschichte. Vielmehr stellt es die Beschreibung eines Augenblicks dar. In drei Perspektiven auseinandergezogen, zeigt das Triptychon eine Gewaltszene, die, in eine einheitliche Perspektive gebracht, für den Betrachter des Bildes überhaupt nicht erkennbar wäre. Würde das Triptychon zugeklappt und die Figuren in der tatsächlichen Anordnung erscheinen, wäre die Gewaltszene und der gesamte untere Teil des gekreuzigten Leibes verdeckt. Dreidimensionalität, eine homogene Perspektive und ein einheitlicher Fluchtpunkt – diese Errungenschaften der Kunstgeschichte[108], die nicht zuletzt den Betrachter eines Bildes als Subjekt konstituieren – verdecken in Wahrheit den Gewaltzusammenhang. Nur eine perspektivische Verzerrung ist in der Lage, den Gewaltkreis aufzuschließen, und verhilft dem äußeren Betrachter dazu, das Geschehen zu erkennen.

Die ›Kreuzigungsszene‹ auf der Mitteltafel befindet sich zwischen den Betrachtern an der Stuhllehne und dem, was sie betrachten: der Gewaltszene und dem Frauenakt. Was ist die Funktion der Kreuzigungsszene innerhalb dieses Arrangements? Immerhin lautet der Titel des Triptychons ›Crucifixion‹. Aufgrund der Anordnung der Elemente wird man zunächst sagen können: Die Kreuzigung versetzt die bildimmanenten Betrachter durch ihre Zeugenschaft am Rande der Kreuzigungsszene und durch sie, mehr noch: durch sie hindurch, überhaupt erst in die Lage, den Blick auf das Opfer bzw. den Frauenakt zu richten. Wenn die Kreuzigung das Medium ist, durch das die Betrachter die beiden Frauen sehen können, stellen sich folgende Fragen: Ermöglicht die Kreuzigung die *Trennschärfe* des Blicks, *entweder* angewidert auf die Gewaltszene zu schauen *oder* einen lüsternen Blick auf die posierende Frau zu werfen, der von der Frau kokett erwidert wird? Oder *nivelliert* die Kreuzigung geradezu den Unterschied der Blickwinkel in dem Sinne, dass angesichts der Kreuzigung beide Blickrichtungen zugleich möglich sind und sich sogar einander ergänzen? Zeigt die Kreuzigung den *Zusammenhang* von Sexualität und Gewalt, von Leben und Tod? Das Kreuz wäre dann nicht nur Medium, durch das die Betrachter auf die eine oder andere Weise hindurchsehen, sondern Symbol für den Zusammenhang beider Perspektiven. Gibt die Kreuzigungsszene Auskunft darüber, welche der beiden Antworten zutrifft?

Oberhalb der Schulterpartie der gekreuzigten Figur befindet sich ein Kopf. Das Gesicht erinnert an ein Hitlerporträt mit geschlossenen Augen.[109] Hitler als Opfer und nicht als Täter? Als Opfer einer Kreuzigung? Eine unerträgliche Provokation! Allerdings: Der Kopf ist zwar durch die Andeutung einer rechten Nackenhälfte mit der hängenden bzw. liegenden Figur verbunden; zugleich befindet er sich aber auch in einer Art

108 | Zur Geschichte der Zentralperspektive vgl. Belting (2008).

109 | Darauf macht auch Zimmermann (1986: 38f.) aufmerksam.

Schwebezustand oberhalb des Körpers. In anatomischer Hinsicht ist die Haltung des Kopfes jedenfalls ungewöhnlich, streng genommen physiologisch nicht möglich. Außerdem führt aus dem linken Mundwinkel ein Schlauch in die offenen Gedärme des gekreuzigten Leibes. Schlauch und Mund sind mit weißer Farbe umgeben, die ein Pflaster oder eine Binde andeutet. Auf diese Weise werden Schläuche auf der Intensivstation eines Krankenhauses gelegt. Der Schlauch ist gegenüber dem angedeuteten Nacken die deutlichere Verbindung zwischen Kopf und Körper: Der schlafende oder sterbende Hitler saugt das Blut aus den Eingeweiden des gekreuzigten Leibes; der Täter nährt sich an seinem Opfer. Auch wenn es nicht auf den ersten Blick erkennbar ist, überwiegt dennoch die Unterscheidung zwischen Täter und Opfer gegenüber deren physiologischer Verbundenheit. Die Kreuzigungsszene des Mittelteils symbolisiert somit den gewalttätigen Kreislauf des Opferns. Der Schrecken der Uneindeutigkeit, der angesichts des Hitlerporträts entsteht und mitten ins Nervensystem geht, ist somit gebannt.

Mit dieser Einsicht ist jedoch noch nicht vereindeutigt, ob die Kreuzigungsszene das Medium ist, durch das die Differenz zwischen Eros und Thanatos erkannt werden kann, oder ob sie nicht vielmehr den Zusammenhang zwischen beiden bezeichnet oder gar herstellt. Um einer Antwort näher zu kommen, muss ich mich noch einmal der Komposition und Funktionsweise des Triptychons zuwenden.

Obwohl der Zusammenhang unter den Figuren nur dann deutlich wird, wenn man das Triptychon zuklappt, gibt es die Szene dennoch nur im geöffneten Zustand preis. Mit welchen kompositorischen und formalen Mitteln löst Bacon diesen Widerspruch? Der Verdacht, dass die Figuren in einem Zusammenhang stehen, lag zunächst durch die wiederholt dargestellte Kokarde, dann durch die Vereinigung der beiden Frauenposen im Schatten auf der rechten Leinwand nahe. Zur Gewissheit wurde er, nachdem das Geländer, an dem die beiden Beobachter stehen, als die fehlende linke Armlehne identifiziert werden konnte. Ein Zusammenhang zwischen der rechten und der linken Tafel des Triptychons stellt sich aber auch noch auf eine andere Weise her.

Alle drei Bilder zeigen nur Ausschnitte und sind daher Fragment. Das wird neben den drei getrennten Bildern durch den Einsatz folgender formal-kompositorischer Mittel deutlich: Auf der linken Leinwand steht die Frau vor einer farblich und räumlich abgesetzten Fläche, die einen Ein- oder Ausgang andeutet; die vertikale, in den Raum hineinragende Fläche des Gerüstes auf der mittleren Tafel ist am oberen Bildrand abgeschnitten; und das rechte Bein des Schattens auf der rechten Leinwand erstreckt sich bis zum unteren Bildrand. Dass es sich um eine Gewaltszene handelt, bei der ein Täter ein Opfer zerstört, wird erst deutlich, wenn man beide Figuren aufeinander projiziert. Dass es sich bei der liegenden Figur um ein Opfer handelt, deutet sich zwar an, wird aber erst durch den Täter, der sich über sie beugt, ersichtlich. Und dass es sich bei der hockenden, vornüber gebeugten männlichen Figur um einen Täter handelt,

wird ebenfalls erst durch die liegende Figur kenntlich. Denn die Szene auf dem rechten Bild zeigt nicht mehr das Opfer selbst; es ist vielmehr bereits vollständig zerstört. Der Schatten weist jedoch über das Bild hinaus. Aber worauf verweist er?

Dadurch, dass er die beiden Frauenposen vereint, deutet er zunächst auf den Frauenakt hin. So, wie der Schatten auf eine außerhalb des Bildes stehende Figur hinausweist, ist die stehende Frau aus dem dunklen Eingang in den Raum hineingekommen und hat für die Szene die Pose eingenommen. Da aber der Schatten beide Aktposen vereint und der Kopf der stehenden Frau als fleischloser Schädel dargestellt wird, deutet sich bereits ihre Zerstörung an. Somit handelt es sich um eine Auferstehung des Fleisches, die jedoch seine erneute Zerstörung schon in sich birgt; Reinkarnation im Kreislauf des zugleich schöpferischen und zerstörenden Lebens. Dies ist die Modifikation christlicher Überzeugung durch dieses Beispiel moderner Kunst. Kunst schreibt somit den Opferkreislauf von Leben und Zerstörung nur affirmativ und mimetisch fort; einen mechanischen Gewaltzusammenhang, den aufzubrechen oder wenigstens zu bändigen René Girard zufolge die wesentliche Aufgabe der Religion ist (vgl. Girard 1987). Insbesondere die Evangelien und die in ihnen enthaltene Passionsgeschichte zielen, indem sie aus der Opferperspektive geschrieben worden sind, darauf ab, den Opferkreislauf zu entlarven und dadurch ein für alle Mal zu durchbrechen (vgl. Girard 1983).

Der Kunstkontext, der durch die beiden Aktposen, den suggerierten Ausstellungsraum mit einem Ein- und Ausgang sowie die beiden bildinternen Betrachter im Bild selbst angedeutet ist, zeigt den Zusammenhang von Eros und tödlicher Gewalt – auch und gerade durch das Medium der Kreuzigungsszene hindurch. Kunst tritt somit an die Stelle von Religion. Sie zeigt, dass der Opferkreislauf von Tod und Leben, den die religiöse Symbolik aufschließt, ein unentwirrbarer ist: Eros und Thanatos gehen ineinander über, vielmehr: Sie sind eins. Im Gefolge der Religion schließt Kunst die Gewaltzusammenhänge zwar auf, zeigt aber zugleich die Verwobenheit von Leben und Tod. Der äußere Betrachter des Bildes muss sich an die Stelle der *beiden* bildimmanenten Zeugen stellen und sich zugleich entscheiden: für den religiösen Blick auf die Differenz in der Einheit von Leben und Tod oder für den künstlerischen Blick auf die Einheit in der Differenz. Das Bild selbst scheint offen zu lassen, ob es sich um künstlerische Kommunikation handelt, die den unentwirrbaren Kreislauf der Gewalt darstellt oder gar feiert, oder um religiöse Kommunikation, welche die Gewaltspirale durch die Kreuzigung durchbrochen sieht.

Aber ist es damit getan? Immerhin befinde ich mich mit dieser Interpretation noch auf der figurativen Ebene mit ihren illustrativen und narrativen Aspekten des Triptychons. Stehen sich Kunst und Religion tatsächlich als *gleichberechtigte* Interpretationsweisen des Gewaltzusammenhangs gegenüber?

e) Von der Figuration über das Figurale zum Faktum

Wie ist das Bild in Lage, nach einer Formulierung Bacons, direkt in das Nervensystem vorzudringen – oder, um eine Unterscheidung von Gilles Deleuze aufzunehmen, die figurale Dimension jenseits der Figuration zu erschließen (vgl. Deleuze 1995)? Wie erzeugt das Triptychon, ausgehend von der ersten Figuration, den figurativen Gegebenheiten, über das Figurale als die faktischen Möglichkeiten die zweite Figuration, das ästhetische Faktum?

Mit Hilfe der semiotischen Theorie von Charles Sanders Peirce lassen sich die figurativen Gegebenheiten auf der indexikalischen Ebene des Bildes verorten. Das Figurale, die faktischen Möglichkeiten befinden sich hingegen auf der ikonischen Ebene. Das ästhetische Symbol entsteht aus der Kombination, der Verähnlichung der beiden Ebenen, und stellt auf diese Weise das Faktum der zweiten Figuration her. Das ästhetische Symbol basiert auf einer Analogie der beiden Ebenen, und zwar auf einer ästhetischen, das heißt: nichtfigurativen und nichtkodifizierten Analogie. Analogie meint eine Relation zwischen der sinnlichen Qualität eines Gegenstands oder Sachverhalts auf der ikonischen Ebene und dessen figurativen Ausdruck auf der indexikalischen Ebene. Im Medium der Malerei handelt es sich bei dieser Relation nicht um eine produktive, sondern um eine produzierte Ähnlichkeit. Sie ist das »unerwartete Produkt unähnlicher Mittel« (Deleuze 1995: 71). Somit trägt das Symbol seine Referenz in sich selbst. Seine Referenz ist der Eindruck, die Sensation, die Wahrnehmung. Sie ist kein Objekt in Raum und Zeit, sondern eine Qualität, ein Modus.

Selbstverständlich gibt es keine Wahrnehmung ohne Objekt. Innerhalb der drei zu unterscheidenden Ebenen des semiotischen Prozesses ist die indexikalische Ebene vorgängig: Wir sind immer schon umgeben von Bildern und Erzählungen, von – bewährten oder einengenden – Interpretationsschemata, Begriffen und tradierten Klischees, die Verweisungszusammenhänge vorgeben und Wirklichkeit strukturieren. Kunst unternimmt dagegen den Versuch, einen intuitiven und neuen Zugang zur Wirklichkeit zu erschließen. Dieser Versuch muss zunächst tastend sein, weil die künstlerische Produktion auf keine bewährten Formen zurückgreifen kann und daher stets ein Krisenphänomen ist. Figurative Gegebenheiten als solche sind hingegen illustrative oder narrative Reproduktionen, Kopien, Repräsentationen. Die Figur ist noch figurativ, sie stellt noch jemanden oder etwas dar, in Verbindung mit anderen erzählt sie noch etwas. Dennoch sind figurative Gegebenheiten Mittel zum Sehen, Instrumente einer neuartigen Wahrnehmung, die eine gegebene und für Kunst konstitutive Wahrnehmungs- und Deutungskrise überwindet. Es gilt also, durch die Oberfläche der Objekte hindurch auf die – freilich kommunikativ vermittelte – Wahrnehmungsebene als den Kern der ästhetischen Erfahrung vorzudringen, die durch das ästhetische Symbol mit der indexikalischen Objektebene verknüpft wird.

Eine Möglichkeit, zum ästhetischen Symbol als der zweiten Figuration zu gelangen, ist, die Aufmerksamkeit auf die *Rhythmen* innerhalb des Bildes zu lenken; eine andere, die *Zeugenfunktion* zu analysieren; eine weitere, die Wirkung der *Farben* genauer zu erfassen. Diese Elemente entsprechen den drei Dimensionen der Malerei als analoger Sprache: die vertikalen und horizontalen Ebenen und ihre Verbindungen, welche die Perspektive ersetzen, die Farbe und ihre Modulation sowie die Körper und ihre Masse (vgl. ebd.: 73).

f) Die Rhythmen

In der eigentlichen Kreuzigungszene gibt es keine perspektivische Tiefe mehr im klassisch-räumlichen Sinne, allenfalls noch eine Breite. Eine räumliche Oberfläche wird durch die perspektivische Verzerrung des ›Kreuzigungsgerüstes‹ erzeugt. Auf diese Weise entsteht das, was Gilles Deleuze »seichte Tiefe« nennt (vgl. ebd.). Die Figuren und der Hintergrund erscheinen auf derselben Ebene. Die seichte Tiefe wird dadurch erzeugt, dass sich der Hintergrund nicht durch Linien, sondern durch zwei einander gegenseitig begrenzende Farbflächen herstellt: Boden und Wand. Eine Tiefe subtilerer Art wird stattdessen durch die Zirkulation der Rhythmen erzeugt, die sich durch die Bewegungen und Kräfte konstituieren.

An Bewegungen lassen sich unterscheiden: von links nach rechts Verminderung, von rechts nach links Vermehrung; links die Bewegung vom Stehen zum Liegen, also die Bewegung zum Fallen; in der Mitte die Bewegung der aktiven Vertikalen und der passiven Horizontalen, Herabsinken/Ausfließen und Stauung; rechts die Kontraktion des Nazischergen und die Dehnung des Schattens.

An Kräften sind zu nennen: die Isolations- (Individuations-), die Deformations- und die Auflösungskräfte (Deviduationskräfte). Die Kräfteverhältnisse wiederholen sich in den Bewegungen zwischen den Paarfiguren. Und schließlich gibt es eine Kraft des Triptychons als einer distributiven Einheit (vgl. ebd.: 54). Die Konturen ermöglichen eine doppelte Bewegung: Einerseits dehnt sich die Figur durch sie zur Hintergrundstruktur aus, andererseits ist durch sie hindurch eine voluminöse Kontraktion hin zum Körper zu beobachten (vgl. ebd.: 74).

Die Koexistenz aller Bewegungen und Kräfte macht den Rhythmus aus (vgl. ebd.: 26). Einer der Rhythmen entsteht zwischen dem Frauenakt und dem schwarzen Hintergrund, in den die Frau hineingezogen wird oder aus dem sie noch nicht ganz herausgetreten ist. Ein anderer Rhythmus wird durch die Haltung der Frau evoziert: Ihr Körper wendet sich mit der Beinhaltung von der Szenerie ab, ihr Kopf hingegen wendet sich ihr zu. Auch das Opfer ist also von widerstrebenden Bewegungen geprägt, die einen eigentümlichen Rhythmus erzeugen: angezogene Beine hier, Ausdehnung suggerierende Arme dort. Obgleich insgesamt die Kontraktion überwiegt, weil sich auch der rechte Arm um die Matratze klammert, dehnt sich die Figur zugleich über ihr Lager als deren Kontur

in den Raum aus. Diese Bewegung wird durch das angehobene Kopfteil der Matratze erzeugt. Die Figur an dem Gerüst auf der Mitteltafel ist am nicht sichtbaren Ende der vertikalen Fläche aufgehängt und rutscht einerseits an der vertikalen Fläche entlang auf die horizontale. Dadurch entstehen Dehnung des unteren Teils der Figur an der vertikalen Fläche und zugleich Stauung der Schulterpartien der Figur auf der horizontalen Fläche. Die horizontale Fläche und die gestreckten, gedehnten Arme der gekreuzigten Figur weisen auf den liegenden Körper auf der linken Leinwand hin. Die Bewegung des Zeugenpaars entsteht dadurch, dass der hintere Beobachter vornüber gebeugt ist. Der Nazischerge zieht sich in Richtung des Fleckens, auf dem er hockt, zusammen. Zugleich dehnt sich der Schatten in Richtung des unteren Bildrandes aus. Die Bewegungen, die sich durch alle drei Bildteile ziehen, sind also die der Ausdehnung und Kontraktion sowie die Bewegungen zwischen Oberfläche und Hintergrund innerhalb der seichten Tiefe. Obwohl der Rhythmus des Bildes auf diese Weise zwischen den drei Bildteilen und den Figuren zirkuliert, ist das Triptychon insgesamt von einem Rhythmus nach unten, von einer Bewegung des Falls geprägt. Es gibt also einen Primat für den Abstieg, das Fallende. Der Sturz ist das Aktive (vgl. ebd.: 52); die Intensitätsdifferenz, jede Spannung wird durch einen Sturz erfahren. Für den Primat des Sturzes steht allem voran die umgekehrte Kreuzigung.

g) Die Zeugenfunktion

Mit der Zirkulation des Rhythmus ist auch die wechselnde Zeugenschaft verbunden. Auf den ersten Blick – und das heißt auf der indexikalischen Ebene – übernehmen die beiden Beobachter auf der rechten Bildtafel die Zeugenfunktion. Auf den zweiten Blick kann die Zeugenfunktion aber auch auf die anderen Figuren übergehen. Dann handelt es sich um rhythmische Zeugen. Dafür kommt zunächst die stehende Frau auf der linken Bildtafel in Frage. Immerhin blickt sie in den Raum hinein. Auf eine etwas subtilere Weise übernehmen dann auch das liegende Opfer und sogar der Nazischerge eine rhythmische Zeugenfunktion. Sichtbarer und rhythmischer Zeuge sind auf allen drei Bildtafeln kombiniert. Links ist die stehende Frau die sichtbare Zeugin, während der liegende Körper von einem passiven Rhythmus geprägt ist. Rechts übernehmen die beiden Beobachter die sichtbare Zeugenfunktion, während der Nazischerge den aktiven und der Schatten den passiven Rhythmus verkörpert. In der Mitte sind die sichtbare und die rhythmische Zeugenfunktion in den beiden wie zu einem Zopf verknüpften Fleischmassen miteinander kombiniert.

Indem die Zeugenfunktion zirkuliert, verlieren die sichtbaren Zeugen ihre Zeugenfunktion und werden frei für einen aktiven oder passiven Rhythmus, der sie zu Teilen des gesamten Prozesses werden lässt. Der eine der beiden Beobachter, die zuvor sichtbare Zeugen waren, ist, indem er sich vornüber beugt, aktiv, der andere ist passiv. Mit der mimischen Rhythmik verhält es sich dagegen umgekehrt: Der angewiderte Blick ist ein sich ins Passive zurückziehender, der lüsterne aktiv. Was auf der inde-

xikalisch-figurativen Ebene zwischen Beobachter und Geschehen unterschieden ist, wird in der ikonisch-figuralen Dimension zur Differenz und zugleich Einheit von Zeugenschaft und teilnehmender Bewegung. Indem die beiden Beobachter ihre sichtbare Zeugenfunktion verlieren, werden sie selbst Teil des Geschehens. Die Zeugenfunktion wird jetzt neu besetzt: Das liegende Opfer und der Nazischerge werden sich wechselseitig zu Zeugen, und die stehende Frau wird zur Zeugin in der Funktion eines Voyeurs.

h) Die Farben

Die zurückgesetzte schwarze Fläche auf der linken Bildtafel schafft eine räumliche Tiefe im Kontrast zur ›seichten Tiefe‹ des restlichen Raums. Zusammen mit den kalten, manieristischen weiß-blauen Farben des Frauenkörpers wird ein Hell-Dunkel-Kontrast gebildet. Die Körper, die innerhalb des restlichen Raumes – in der seichten Tiefe – platziert sind, haben dagegen fleischige Farben. Der Körper des Nazischergen weist eine Mischung aus rosfarbenen und weiß-blauen Partien an Schulter und Rücken auf.

Die Figuren bestehen aus einem Strom von gebrochenen Tönen. Der Farbenfluss zeichnet Variationen des Körpers als Inhalt der Zeit, während sich die monochromen Rückflächen zu einer Art ›Ewigkeit‹ als Form der Zeit erheben (vgl. ebd.: 92). Sodann weicht die Strukturfarbe der Kraftfarbe: Jeder mit einem Pinselstrich aufgetragene gebrochene Ton macht unmittelbar eine Kraft sichtbar (vgl. ebd.). Damit wird eine Verbindung zwischen Farbe und Bewegung hergestellt und der haptische Blick ermöglicht, der den zunächst tastenden ersetzt. Der tastende Blick korrespondiert mit der indexikalischen, der haptische Blick mit der ikonischen Dimension des Bildes. Und noch eine weitere Kombination von Farbe und Bewegung lässt sich ausmachen: Die untere Fläche ist unruhig, die obere Fläche gleichmäßig gehalten. Die Kraft sammelt sich aufgrund der Gravitation unten und drückt somit die Bewegung des Falls aus. Das durch die Farbstruktur bezeichnete Kräfteverhältnis korrespondiert also mit dem Primat des Sturzes auf der figurativen Ebene.

Die Wahl und Anordnung der Farben entspricht der Bewegung von der Figuration zum Figuralen, vom Taktilen der Linien und dem Helldunkelkontrast zum Haptischen der Farben und der gebrochenen Farbtöne, vom indexikalischen Abtasten zum ikonischen Fühlen. Und zwar verläuft der Weg von links nach rechts: Die linke Szene mit der stehenden Frau vor dem schwarzen, zurückgesetzten Hintergrund ist noch taktil gehalten, während die restliche Szenerie überwiegend haptisch ausgerichtet ist: seichte Tiefe, gebrochene Farbtöne. Dem entsprechen der taktile, ›handgreifliche‹ Blick des Voyeurs, der die stehende Frau fixiert, und der haptische, Schrecken fühlende Blick des zweiten Betrachters. Auch dem äußeren Betrachter bieten sich beide Blickweisen an – allerdings nur innerhalb der perspektivischen Verzerrung. Wenn das Triptychon geschlossen ist, sieht er nur noch den taktilen, indexikalisch dominierten Teil.

Die Kreuzigungsszene auf dem Mittelteil weist noch taktile Spuren auf, die sich jedoch zugunsten des Haptischen verflüchtigen: Der grüne Streifen am rechten Rand des Gerüstes auf der Mitteltafel schafft einen Rotgrünkontrast: warmes Purpurrot gegen kaltes Grün. Der grüne Streifen korrespondiert mit der grünen Fläche an der Seite des hinteren Zeugen auf der rechten Bildtafel. Diese wiederum hat ihr Pendant in der grünen Fläche der rechten Lehne. Außerdem ist die gekreuzigte Figur mit einer Mischung aus fleischfarbenen und weiß-blauen Farben dargestellt. Indem die Modulation der Farbe, wie es beim Übergang des Purpurrot der vertikalen Fläche im Mittelteil zur orange-ockerfarbenen Hintergrundfläche der Fall ist, durch ein Nebeneinander von Farbtönen erfolgt, die in der Spektralfolge dicht aneinander liegen, ermöglicht sie eine doppelte Bewegung von Ausdehnung und Kontraktion (vgl. ebd.: 73). Auch hier wird der taktile zugunsten des haptischen Blicks ersetzt. Der Schatten auf der rechten Leinwand schließlich ist in einem grau-grünen Farbton gehalten, ein haptisches Grau aus Grün-Rot (vgl. ebd.: 81).

Die seichte Tiefe, die an die Stelle der perspektivischen Tiefe tritt, erzeugt zunächst einen taktilen Eindruck, und dieser taktile Eindruck korrespondiert mit dem indexikalischen des Bildes. Das Auge tastet sich über die reliefartigen Unebenheiten der drei Bildteile. Der taktile Blick wird dann jedoch durch den haptischen abgelöst, der mit der ikonischen Dimension des Triptychons korrespondiert. Auf diese Weise werden die Rhythmen und die Zirkulation der Zeugenfunktion sichtbar, so dass die Rolle des Täters, des Opfers und des Zeugen der Gewaltszene nicht mehr eindeutig auszumachen sind.

i) Gewaltverhältnisse, oder noch einmal: Wo bleibt die Religion?

Der semiotische Prozess innerhalb des Bildes nimmt den Weg von der Figuration über das Figurale zur neuen Figuration, dem Faktum oder dem ästhetischen Symbol. Die sich einander ergänzenden Mittel dazu sind die verschiedenen *Rhythmen*, die sich aus der Koexistenz widerstrebender Bewegungen und Kräfte ergeben, die wechselnde *Zeugenfunktion* sowie die *Farben*, die den Blick vom taktilen zum haptischen Sehen lenken. Auf der figurativen (indexikalischen) Ebene stellen Täter (Nazischerge) und Opfer (liegende Frau) die offen sichtbare Gewalt dar. Auf der figuralen (ikonischen) Ebene wird die nicht offensichtliche, verdeckte, subtile Gewalt zunächst dem taktilen und dann auch dem haptischen Blick gewahr.

Die Bewegungen machen Kraft in Form von Gewalt sichtbar. Eine Gewalt allerdings, die jenseits der Alternative von figurativer und blinder, chaotischer Gewalt liegt: Sie ist weder die Gewalt eines figurativen Akteurs, der sich bewegt, noch die Gewalt einer Bewegung ohne Objekt. Die figurale Gewalt besteht aus Kräften, die auf die Figuren einwirken. Sie ist weder Transformation noch Dekomposition, sondern Medium einer deformierenden und reformierenden Kraft (vgl. ebd.: 73).

Die deformierende und reformierende Kraft ist auch ein religionsgeschichtliches Thema. In ihrer kosmisch-paganen Variante heißt sie Metamorphose, in der geschichtsträchtig-christlichen Variante Kreuzigung und Auferstehung. Während die kosmische Variante der Kunst sehr nahe steht, befindet sich die christliche Variante in einem tendenziellen Konkurrenzverhältnis zur Kunst. Auferstehung, auch wenn sie eschatologisch interpretiert wird und damit der Geschichte einen relativen Eigenwert zuschreibt, beendet prinzipiell jegliche mimetisch-metamorphotische Gewaltdynamik. Für die Kunst hingegen ist die mimetische Metamorphose Inspirationsquelle, Gegenstand und konstitutiver Bestandteil ihrer Produktion und Rezeption.

Allerdings hat auch das Christentum die Figur einer grundlegenden Deformation unterworfen, indem es sie in einen Ereigniskontext situiert hat. Und je mehr es das tat, desto größeren Raum gab sie der autonom werdenden Kunst. Durch die Fleischwerdung Gottes, seine Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt waren in der westeuropäischen (anders als in der orientalisch-orthodoxen) Malerei Form und Figur nicht mehr auf das *Wesen* bezogen, sondern geradezu auf sein Gegenteil, auf das *Ereignis* und sogar auf das Unbeständige, Kontingente (vgl. ebd.: 76). Das Akzidentelle wurde zum Gegenstand der klassischen Repräsentation. Auf diese Weise konnten scheinbar nebensächliche Details ins Zentrum auch derjenigen Bilder treten, die religiöse Motive darstellten (etwa ein Stilleben, der Faltenwurf eines Gewands usw.). Im Verlauf der abendländischen Kunstgeschichte ging das Ereignis, das Prozedurale vom dargestellten Gegenstand auf den künstlerischen Prozess selbst über. Im Bereich der religiösen Kunst ist Rembrandt ein vorzügliches Beispiel für diese Transformation (vgl. Simmel 1916).

Als Resultat dieses Transformationsprozesses kennt die moderne Malerei auch kein Akzidentelles mehr, weil sie kein Metaphysisch-Wesenhaftes mehr hat, auf das sie verweisen kann. Akzidentelles und Wesenhaftes verschmelzen im scheinbar Zufälligen und werden darin ununterscheidbar. Gerade das Zufällige aber ist es, das uns auf verschüttete Traditionen aufmerksam macht. Bacons Triptychon erinnert an die fleischliche Dimension der Kreuzigung, die den Theologen der Alten Kirche so wertvoll war, dass sie in diversen christologischen Streitigkeiten mit allen intellektuellen Mitteln um sie gekämpft haben, die aber im Übereifer einer entmythologisierenden Deutung aus dem Blick geraten ist. Bacon erinnert an den Stachel, der in der Vorstellung von der Auferstehung des erniedrigten und zerstörten Fleisches liegt – allerdings ohne Hoffnung auf endgültige Erlösung. Der Opferkreislauf von Leben und Zerstörung kann in der ästhetischen Erfahrung nur sichtbar gemacht, nicht aber durchbrochen werden. Im Gegenteil: Die mimetisch-metamorphotisch verstandene Gewaltdynamik ist Quelle und Modus künstlerischer Produktion und deren Überwindung kein Gegenstand der Hoffnung, wie es im Christentum der Fall ist.

Im Primat des Falls, des Sturzes, birgt das Triptychon ein gnostisches Element. Der Fall gehört zu den Elementarbildern der Gnosis (vgl. Jonas 1999: 90ff.). Im Unterschied jedoch zur Gnosis, in deren Mythologie die Seele in den ›stinkenden Körper‹ fällt, sind es bei Bacon die Körper selbst, die dem Fall preisgegeben sind. Das erinnert eher an die christliche Vorstellung, nach welcher der Körper dem Fall und dem Verfall ausgesetzt ist. Im Gegensatz zur Gnosis und zum Christentum gleichermaßen – beide Richtungen gehen ja immer wieder Allianzen ein – liegt darin allerdings bei Bacon kein existentielles Problem begründet. Im Gegenteil: Sinnliche Begierde, die den Fall über die figurative Gegebenheit der Gravitationskraft hinaus bewirkt, ist nicht moralisch negativ konnotiert, sondern die eigentliche Quelle und das Movens des Lebens im Allgemeinen wie der künstlerischen Produktion im Besonderen.

Kunst transportiert die Kontingenz ihrer Gegenstände, ihrer Perspektive sowie ihrer eigenen Produktion und Rezeption mit, macht sie sogar zum eigentlichen Thema. Religion hingegen kann dies nicht oder jedenfalls nicht in gleicher Weise tun, weil ihre Funktion darin besteht, *letzte* Kontingenzen zu bearbeiten. Im Fall von Bacons Triptychon zeigt Kunst den ewigen Kreislauf der Gewalt auf; er ist geradezu konstitutiv für künstlerische Produktion. Dementsprechend lassen sich auch Täter und Opfer – als ohnehin moralische und nichtästhetische Kategorien – nicht eindeutig ausmachen. Die christliche Religion dagegen kann sich nicht damit zufrieden geben, den Sinn von Gewalt in ihrer bloßen Reproduktion zu sehen. Stattdessen sprengt sie die Gewaltdynamik, indem sie sie, wie René Girard gezeigt hat, von unten her, aus der Perspektive des Opfers beschreibt. Für sie ist mit der Auferstehung der Gewaltkreislauf – jedenfalls prinzipiell – an sein Ende gebracht.[110] Und unter den Bedingungen der Parusieverzögerung birgt der christliche Blick auf die Geschichte das Telos, gegen die Gewaltverhältnisse anzugehen. Ob das hingegen der religiösen Erfahrung gelingt, ist eine Frage der Perspektive und also vom gewählten Rezeptionskontext abhängig. Im Medium der Kunst besitzt das Christentum jedenfalls keine Erkenntnisfunktion mehr. Allenfalls kommt ihr noch die Funktion einer Negativfolie zu, von der sich ästhetische Erfahrung absetzen kann.

Einerseits ist Bacon insofern von einer künstlerischen Souveränität, als er beide Optionen, die künstlerische und die religiöse Möglichkeit, Gewalt zu interpretieren, in sein Bild integriert. Zwar stellt er die ästhetische Erfahrung über die religiöse in ihrer christlichen Ausprägung. Zugleich hält er aber die künstlerische Kommunikation für die christliche offen. Indem er das tut, zeigt er, dass die Interpretation von Gewalt durch Kunst nicht die einzige und unausweichliche, also selbst kontingent, vorläufig und unabschließbar ist. Andererseits zeigt die Analyse, dass Bacons Versuch, einen ästhetischen Blick auf Gewalt zu ermöglichen, *nolens volens*

110 | Was selbstverständlich nicht heißt, dass große Teile der Christentumsgeschichte nicht gewaltätig waren und sind.

religiöser Semantik verhaftet bleibt. Die zur Religion gezogene Differenz der Kunst bezieht sich nur auf das Christentum. Für Bacons künstlerisches Konzept von Gewalt ist dagegen der Rekurs auf paganreligiöse Motive des Gewaltkreislaufes und der Transformationen von Kräften (von Ovid bis Nietzsche) sowie auf gnostische Motive konstitutiv. Das Triptychon ›Crucifixion‹, das den Gewaltkreislauf sakralisiert und die fatalistische Hingabe an ihn propagiert, stellt somit eine Ausprägung neopaganer Kunstreligion dar.

VI Epilog

Die traditionellen religiösen Inhalte und Sozialformen – jedenfalls die christlichen – scheinen an individueller Plausibilität, kultureller Bedeutung und gesellschaftlicher Akzeptanz zu verlieren. Einige mögliche Gründe dafür habe ich im Kapitel über sozialstrukturelle Aspekte moderner Religion genannt, nämlich Schwierigkeiten der Kirchenorganisation, als Brückenprinzip zu anderen Kommunikationskontexten zu fungieren und Problemlagen im semantischen und strukturellen Komplex der Person sowie in den Bereichen von sozialer Hilfe und Gesundheit durch pastorales sowie diakonisches Handeln religiös zu bearbeiten. Aufgrund dieses Befundes habe ich im nachfolgenden Kapitel die Frage gestellt, ob und gegebenenfalls wie das Religiöse in der modernen Gesellschaft über ihre organisierte Form hinaus und möglicherweise mit neuen Sinngehalten präsent bleibt. Diese Frage stellen auch viele andere Religionsforscher. Um sie zu beantworten, machen sie sich daran, dem Inhalts- und Formenwandel des Religiösen auf die Spur zu kommen. Und dabei werden sie überall fündig. Vor lauter als religiös identifizierten sozialen Phänomenen gewinnt man den Eindruck, als sei alles Soziale religiös. ›Vulkanologen‹ unter den Religionsforschern sehen allerorten das Religiöse explodieren und die ›heilige‹ Lava sich über noch so ›Profanes‹ ergießen, und religionssoziologische ›Botaniker‹ halten gerade die exotischste Blüte für religiös. Aber nur wenn z.B. in einem Popsong von Engeln und Wundern die Rede ist, Lady Di als ›Ikone‹ bezeichnet wird, der Alltag ›rituell‹ strukturiert ist oder manche sich scharfsinnig wähnende Zeitgeistdiagnostiker Kaufhäuser als ›Konsumtempel‹ apostrophieren, muss es sich bei dem, was mit solchen Worten beschrieben wird, noch lange nicht um Religion – jedenfalls in ihrer selbstreferentiellen oder rekursiven Gestalt – handeln. Die Diffusität von Religion ist vielleicht nicht so sehr ein religiöses Phänomen als vielmehr oder jedenfalls in gleichem Maß ein Problem der externen Beobachtung (oder in systemtheoretischer Diktion: der Beobachtung zweiter Ordnung); ein Problem, für dessen Existenz und Steigerung nicht zuletzt die wissenschaftliche Beobachtung verantwortlich ist, und hier insbesondere eine bestimmte Sorte soziologischer Theoriebildung, eine empirische Sozialforschung ohne Begriffsbildung und eine theolo-

gische Reflexion, die ihren Gegenstand verloren hat. Angesichts dieser Sachlage erscheint es notwendig, auf die Differenz zwischen religiöser Kommunikation, Kommunikation über Religion, immanenten Sakralisierungsprozessen, funktionalen Äquivalenten von und Potentiale für Religion hinzuweisen. Voran gestellt seien jedoch Anmerkungen zum Konzept der ›postsäkularen Gesellschaft‹, mit dem in der intellektuellen Reflexion über das Verhältnis von Religion und Moderne der Begriff der Säkularisierung abgelöst zu werden scheint oder jedenfalls nach Ansicht derer, die das neue Konzept vertreten, ersetzt werden soll.

A Hat die moderne Gesellschaft Phantomschmerzen? Anmerkungen zum Begriff der Postsäkularität[1]

In seinem Artikel *Der Begriff der Postsäkularität* bezeichnet Thomas M. Schmidt (2008) den Begriff der »postsäkularen Gesellschaft« zu Anfang seines Textes als ein »Gespenst«. Diese Metapher erinnert – vermutlich vom Autor beabsichtigt – an das kommunistische Manifest: »Ein Gespenst geht um in Europa«. Aber haben sich tatsächlich »alle Mächte des alten Europa […] zu einer […] Hetzjagd gegen dies Gespenst verbündet«, und zu einer »heiligen« noch dazu, wie es im Text von Marx und Engels – freilich mit Bezug auf den Kommunismus – weiter heißt? Wohl kaum, immerhin stammt der Begriff von Jürgen Habermas, dem Theoretiker der kommunikativen Vernunft als eines bewusst ›alteuropäischen‹ Konzepts von Rationalität; und den religiösen Kräften kann die Anerkennung der Wiederkehr oder zumindest der Persistenz des Religiösen von säkularer Seite ja nur recht sein. Wen also sollte die postsäkulare Gesellschaft schrecken? »Nur ein Phantom« (Schmidt 2008: 244) könne der Begriff aber auch sein, fährt Thomas M. Schmidt fort. Das kommt der Sache meines Erachtens schon näher. Als ein Phantom könnte sich die Behauptung, die gegenwärtige moderne Gesellschaft befinde sich in einem postsäkularen Stadium, erweisen, wenn sich zeigte, dass sie sich nie in einem durch und durch säkularen Zustand befunden hat. Vielleicht ist die »sich weiter säkularisierende« (ebd.: 251) Gesellschaft ebenso eine Chimäre wie es die als postsäkular bezeichnete sein könnte. Ein plumpes Verständnis von Säkularisierung im Sinne eines zwangsläufigen, linearen und stetigen Bedeutungsverlustes von Religion weist der Autor jedenfalls zu Recht ab.

Im Übrigen teilt der Begriff der postsäkularen Gesellschaft das Schicksal all jener Konzepte – und solcher mit epochalem Anspruch zumal –, die einen Zustand nach einem angeblich früher existiert habenden, nun aber vergangenen bezeichnen, von dem sich die Gegenwart unterscheide, in dessen Schatten sie jedoch mit der Abgrenzung *nolens volens* steht. Vor al-

1 | Zuerst unter dem Titel »Hat die moderne Gesellschaft Phantomschmerzen?« erschienen in: Manemann/Wacker (2008): 263-268.

lem macht jeder Komparativ Schwierigkeiten: Ging es vor hundert Jahren tatsächlich religiöser zu als in den letzten 30 Jahren? Und waren das Mittelalter und die frühe Neuzeit wirklich so religiös, wie zumeist unterstellt wird? An welchen Indikatoren sollen wir diachrone Unterschiede festmachen? Über niedrige Gottesdienstbesuchszahlen beispielsweise klagten auch bereits die Pfarrer um 1900. Andauernder Bedeutungsverlust, Wiederkehr, Resistenz von Religion oder deren Konjunktur als ein Zwischenspiel? Angesichts der Schwierigkeit, Religion in all ihren Dimensionen quantitativ zu messen, kann diese Frage nicht definitiv beantwortet werden. Das Mindeste ist, wie Thomas M. Schmidt schreibt, dass das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften »nur als ein empirisch offener und nur empirisch zu konstatierender Sachverhalt« (ebd.) zu verstehen ist.

Dem Autor ist zuzustimmen, wenn er zu bedenken gibt, »ob die Religion wirklich verschwunden war oder sich vielleicht nur versteckt hatte oder ganz einfach unbeachtet geblieben ist« (ebd.: 245). Auch ich vermute, dass sich neben Veränderungen im religiösen Feld ebenso oder vielleicht gerade die Aufmerksamkeit auf Religion und ihre Thematisierung gewandelt hat – nicht zuletzt die intellektuelle (und das allein ist kein Indiz für ihre Wiederkehr). Dafür ist Jürgen Habermas ein besonders prominentes Beispiel. Thomas M. Schmidt skizziert die drei Phasen im Werk von Habermas hinsichtlich seiner philosophischen Haltung zu Fragen der Religion kurz und prägnant: Von der Figur der restlosen Versprachlichung des Sakralen über das skeptisch-agnostische ›Zugeständnis‹, dass moralische Urteile nicht aus sich selbst heraus die notwendige unbedingte Bindungskraft erzeugen können, bis zur Einsicht in die dauerhafte Koexistenz von religiösen und säkularen Überzeugungen und zur Nobilitierung von Religion, wonach auch (oder eher sogar?) religiösen Überzeugungen Vernünftigkeit eingeräumt wird. Ich kann hier nicht die Entwicklung im Werk von Habermas und seine Haltung(-en) Religion gegenüber interpretieren, sondern will nur den Beitrag von Thomas M. Schmidt kommentieren. Aus den zahlreichen Facetten, die der anregende Text birgt, möchte ich einen Aspekt herausgreifen, nämlich die Frage, in welchem Verhältnis Religion und andere gesellschaftliche Bereiche, vornehmlich die Wissenschaft, unter der Bedingung funktionaler Differenzierung stehen.

Indem Schmidt das Konzept der postsäkularen Gesellschaft konstruktiv weiterdenkt und es mit einem philosophischen Begriff der Religion unterlegen will, bleibt auch er *nolens volens* den angedeuteten Problemen verhaftet, die Prozessbegriffe mit sich führen. Die Säkularisierungsthese – in ihrer harten, aber auch in ihrer weichen Variante – ist meines Erachtens eine der großen Erzählungen der Moderne (darin aber nicht minder Fakten schaffend und selbst ein Faktum). Der Begriff der postsäkularen Gesellschaft kann sich von dieser Sichtweise nicht befreien, sondern gibt der Erzählung lediglich eine andere Richtung. Die Soziologie als eine akademische Disziplin startete nicht von ungefähr als Religionssoziologie: Ein Bewusstsein von Modernität konstituierte sich nicht unwesentlich dadurch, dass die Moderne zur Religionsgeschichte in Beziehung

gesetzt wurde; dafür geben Max Weber, Émile Durkheim, Georg Simmel und Ernst Troeltsch beredte Beispiele. Doch zeichnet sich gerade die religionssoziologische Klassik dadurch aus, dass sie nach dem Weltanschauungskampf zwischen Wissenschaft und Religion, der im 19. Jahrhundert wütete, ein *neutrales* Verhältnis zu ihrem Gegenstand eingenommen hat: Es ging weder darum, Religion als Priesterbetrug, Ideologie, Opium des Volkes, irrationalen Anachronismus usw. zu entlarven, noch darum, sie in einem gleichsam antimodernen Gestus zu romantisieren oder ihre Kompatibilität mit wissenschaftlicher und technischer Rationalität zu erweisen. Im Gefolge funktionaler Differenzierung stellten sich in intellektueller Hinsicht ›schlicht‹ (aber in lebenspraktischer Hinsicht mit nicht immer leicht zu tragenden Konsequenzen) verschiedene inkongruente und inkommensurable Perspektiven ein: die wissenschaftliche Analyse von Religion, ihre Selbstbeschreibung und die Blicke anderer gesellschaftlicher Bereiche auf Religion.

Differenzierung ist auch das Stichwort, das Thomas M. Schmidt zur Interpretation des Begriffs der postsäkularen Gesellschaft anführt. Die Frage ist nur, wie das Verhältnis von Religion zu anderen gesellschaftlichen Bereichen, etwa zur Wissenschaft oder zur Moral, zu bestimmen ist. Der von Habermas vorgeschlagene Begriff der Übersetzung scheint mir in die Irre zu führen; dies aber nicht nur aufgrund der Aporien, die Schmidt nennt, sondern auch auf der Basis eines bestimmten Verständnisses von funktionaler Differenzierung als dem Strukturprinzip moderner Gesellschaft. Die Theorie funktionaler Differenzierung besagt im Kern zweierlei: Sie behauptet die arbeitsteilige Zuständigkeit für verschiedene Problemlagen und *zugleich* eine fehlende Hierarchie der funktional differenzierten gesellschaftlichen Bereiche. Die zwangsläufige Folge ist ein Rationalitätspluralismus (von Georg Simmels sozialen Formen über Max Webers wertphilosophisch inspirierter ›Zwischenbetrachtung‹ bis zu Niklas Luhmanns systemtheoretischem Ansatz und der Erkenntnistheorie der Beobachtung erster und zweiter Ordnung). Also muss es – und das anzuführen mutet längst als ein Anachronismus an – ein religiöses Gemüt wahrlich nicht anfechten, wenn mit der Evolutionstheorie behauptet wird, dass die Erde nicht in sechs Tagen erschaffen worden, sondern vor 4,6 Milliarden Jahren entstanden sei und es Leben seit rund vier Milliarden Jahren gebe; dasselbe gilt selbstverständlich auch für den umgekehrten Fall. Im Gefolge der Durchsetzung des Prinzips der funktionalen Differenzierung existieren verschiedene Kontexte gesellschaftlicher Kommunikation. Sie sind inkongruent, inkommensurabel und inkompatibel, aber gleichwertig, weil sie sich auf gleichermaßen wichtige Bezugsprobleme beziehen.

Vor diesem Hintergrund müssen und mehr noch: können Religion und andere gesellschaftliche Bereiche nicht im Modus der Übersetzung koexistieren. Die von Thomas M. Schmidt vorgetragenen Argumente gegen die Figur der Übersetzung leuchten ein. Allerdings überzeugen mich seine These, dass das Konzept der Postsäkularität auf einen genuin phi-

losophischen Begriff der Religion angewiesen ist, und die entsprechende Funktionsbestimmung der Religionsphilosophie ebenso wenig. Offenbar versteht der Autor Religionsphilosophie als Vermittlungs- oder Transferinstanz zwischen religiöser Innen- und Außenperspektive, zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen. Insofern Religionsphilosophie Teil des Wissenschaftskanons ist (das versteht sich nicht bei allen Ansätzen von selbst), würde diese Auffassung letztlich bedeuten, sämtliche mit Fragen der Religion befasste Wissenschaften (neben der Religionsphilosophie die Religionssoziologie, psychologie, ethnologie, politologie, ökonomie, geographie, -ästhetik) zu Richterinnen über oder wenigstens zu Mediatorinnen von gesellschaftlichen Konfliktlagen zu machen. Darin steckt eine Selbstüberschätzung wissenschaftlichen Räsonnements: Zum einen wird sich nie ein fachübergreifend homogenes Verständnis von Religion herstellen lassen; das ist allein schon fachintern und erst recht aus den Konstitutionsprinzipien der verschiedenen Disziplinen heraus unmöglich und meines Erachtens um der wissenschaftlichen Produktivität willen auch nicht erstrebenswert. Zum anderen muss man kein Anhänger der Postmoderne (als eines weiteren schwierigen Prozessbegriffes) sein, um einen Rationalitätspluralismus anzuerkennen. Man kann und muss ihn konstruktiv reflektieren, gerade um zu einer bescheidenen wissenschaftstheoretischen Haltung zu gelangen: Wenn gerade Religion immer wieder darauf aufmerksam macht, dass die Wirklichkeit im Bekannten, im technisch und planerisch Verfügbaren sowie überhaupt in der benennenden Identifikation nicht aufgeht, dann ist es der Wissenschaft erst recht nicht möglich, die Wirklichkeit ›als Ganze‹ oder auch ›nur‹ Religion, die die Offenheit der Wirklichkeit betont, angemessen zu erfassen.

Hier ist nicht der Ort für ausführliche erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Überlegungen; doch so viel sei mit Bezug auf die Religionsforschung gesagt: Neben der Kunst zeigt uns Religion vermutlich am besten, jedenfalls eindrücklich, dass wir nur in, aber auch aus symbolisierenden Verweisungsbezügen leben können. Religion verweist unter immanenten Bedingungen nicht immer und ausschließlich, aber doch in ihren konkreten Gestalten immer wieder auf ›das große und ganz Andere‹ und gibt uns, wenn es gut geht, Instrumente an die Hand, um uns damit ein wenig und behutsam zu identifizieren, uns aber ebenso immer wieder von solchen behelfsweise erfolgenden Identifikationen zu lösen (dafür steht *par excellence* die Mystik). Die Wissenschaften dagegen können nicht anders, als ›das (große) Andere‹ zu verdinglichen, und reden darüber sowie über den Bezug zu ihm, das heißt über Religion, »wie der Schuster übers Leder« (Martin Luther[2]). Wissenschaft soll und kann meines Erachtens nur ›Schusterei‹ sein und tut damit das ihrige zum Verständnis und zur Bewältigung der Wirklichkeit – immerhin ist die Schusterei, wenn sie nicht Flickschusterei ist, ein respektables Handwerk, und in die rechte

2 | Diesen Hinweis verdanke ich Thomas Bonhoeffer, Bochum.

Form gebrachtes Leder hilft uns beim Laufen. Allerdings ist Wissenschaft erst dann auf der Höhe ihrer Möglichkeiten, wenn sie ihre Gegenstände nicht nur mit außenperspektivischen Zumutungen konfrontiert, sondern auch durch die Empirie, die im Falle der Religionsforschung im Medium der religiösen Erfahrung selbst spricht, stets aufs Neue aufmerken lässt. Differenzierung und ein damit einhergehender Rationalitätspluralismus, der selbstverständlich auch religiöser Kommunikation genuine Rationalitätspotentiale zuerkennt, ist somit ein Gewinn, der durch die Figur der Übersetzung, aber auch durch eine Mediationsinstanz in Gestalt einer vermittelnden Religionsphilosophie verspielt würde. Nach meiner Überzeugung gehört die Religionsphilosophie ebenso wie die anderen mit Religion befassten Disziplinen allein auf die Seite der mit einer Außenperspektive auf Religion versehenen Wissenschaft. Im Übrigen kann gerade der interdisziplinäre Wettstreit in der Religionsforschung zur angemessenen Bescheidenheit gegenüber der wissenschaftlich nur als Gegenstand verfügbaren Religion beitragen.

Was für die Religionsforschung und für die Wissenschaft im Ganzen gilt, trifft auf andere gesellschaftliche Bereiche ebenso zu. Auch Politik, Recht, Wirtschaft, Medizin, Erziehung und Kunst tun gut daran, sich gelegentlich von religiösen Einsprüchen aus dem Schlaf der Geschäftigkeit aufschrecken zu lassen (in einem Jahrbuch für ›Politische Theologie‹ muss ja nicht eigens der von Carl Schmitt bis Jaques Derrida betonte Umstand herausgestellt werden, dass sich kein gesellschaftlicher Bereich aus sich selbst heraus begründen kann, und diese Einsicht *verweist* auf Religion). Vor differenzierungstheoretischem Hintergrund und technisch gesprochen, erfolgt das Aufschrecken durch positiv irritierende Interferenzen: Im Kommunikationskontext eines bestimmten gesellschaftlichen Bereichs kann mit Rekurs auf die ihm *externe* Religion erkannt werden, dass die Welt nicht nur im jeweils Benannten und Benennbaren nicht zu erfassen ist, sondern überhaupt im Bestimm- und Verfügbaren nicht aufgeht. Die daraus resultierende Selbstrelativierung und Enthaltsamkeit an den Grenzen des instrumentellen Handelns lassen sich dann religiös – etwa in Gestalt der Demut oder auch ironisch gebrochen – formen. Allerdings geschieht das Aufschreckenlassen durch Religion nicht immer auf produktive Weise. Es lässt sich nämlich zuweilen beobachten, dass andere gesellschaftliche Bereiche ihre zwangsläufig bestehenden blinden Begründungs- und Bindungsflecken mit *internem* Rekurs auf religiöse Semantiken zu kaschieren trachten. Dann kommt es zur unproduktiven Formung religiöser Bedürfnisse, zur Selbstermächtigung und zum Vorgang, den ich in Abgrenzung zu genuin religiöser Kommunikation bereits in vorangegangenenen Abschnitten Sakralisierung genannt habe: zu politischer Religion, Kunstreligion, Kapitalismus als Religion, Wissenschaftsgläubigkeit und technologischer Hybris, zum Kategorienfehler, Heil und Heilung miteinander zu identifizieren, oder dazu, die oder den Geliebten mit einem Gott zu verwechseln; das ist der Nährboden für ›Ersatzreligi-

onen‹ (die zu allem Überfluss auch noch von einigen Religionsforschern für religiöse Kommunikation gehalten werden).

Apropos Ersatz und um die zweite der eingangs des Beitrags von Thomas M. Schmidt verwendeten Metaphern etwas (aber vielleicht auch ungebührlich) abzuwandeln: Möglicherweise haben die säkularen Bereiche der modernen Gesellschaft Phantomschmerzen. Es könnte sein, dass sie sich um etwas Wichtiges (oder gar unbedingt Lebenswichtiges?) amputiert fühlen und annehmen, dass sie es in vormodernen Gesellschaften besessen haben oder sogar dessen Teil waren und unter dessen Schutz standen. Wenn dem so ist, helfen Prothesen nur bedingt; nicht selten verstärken sie sogar die Schmerzen, weil sie nie so recht passen und sich die Kontaktstellen am Körper entzünden. Die Verhältnisbestimmung von Moderne und Religion beträfe dann die gesellschaftliche Anatomie und die Frage, ob die Moderne ohne Religion nicht lebensfähig ist. Ich bin allerdings davon überzeugt, dass diese Frage nicht Wissenschaft beantworten kann, sondern – im Sinne von Thomas M. Schmidts Feststellung, dass Religion und ihr Fortbestehen sowie mit ihr verbundene Problem- und Konfliktlagen zunächst ein »empirisch offener [...] Sachverhalt« (ebd.) sind – allein die gesellschaftliche Praxis. Das Forum oder dann und wann auch die Arena für die Austragung entsprechender Deutungs- und Handlungskonflikte ist die gesellschaftliche Öffentlichkeit. Zu ihr kann die Religionsforschung mit all ihren verschiedenen disziplinären Zugängen *neben* Perspektiven anderer gesellschaftlicher Bereiche, zu denen selbstverständlich auch Religion gehört, ihren Teil beitragen. Wie das ohne eine hierarchische Ordnung (mit Ausnahme der rechtsstaatlichen Vorgaben), aber auch ohne eine Mittlerinstanz konstruktiv vor sich gehen kann, ist im geopolitischen wie im nationalen Maßstab, darin stimme ich Thomas M. Schmidt voll und ganz zu, eine für die moderne Gesellschaft »brennende Frage« (ebd.: 254). Die Religionsforschung wird sie nicht beantworten können, aber der gesellschaftlichen Praxis vielleicht mit ihrem analytischen Instrumentarium Orientierungshilfen geben können. In diesem Sinne stelle ich – auf der Basis des Wechselspiels zwischen theoretischen Erwägungen und den durchgeführten empirischen Analysen – im Folgenden Überlegungen zu den eingangs des Epilogs genannten Unterscheidungen an.

B Religiöse Praxis und Kommunikation über Religion

Zunächst ist religiöse Kommunikation von Kommunikation *über* Religion zu unterscheiden. Kommunikation über Religion soll in diesem Zusammenhang nicht das heißen, was Niklas Luhmann als Selbstbeschreibung des Religionssystems bezeichnet (vgl. Luhmann 2000: 320), also die *religiöse* Reflexion über Religion. Mit Kommunikation über Religion ist vielmehr gemeint, dass andere Kommunikationskontexte auf Religion rekurrieren. So nimmt etwa die Wirtschaft wahr, dass man mit Religion

auch Geld verdienen kann; z.B. durch den Verkauf von Devotionalien oder dadurch, dass religiöse Sinngehalte benutzt werden, um Waren ›Kultcharakter‹ zu verleihen. In der Regel geht es dabei jedoch ausschließlich, jedenfalls primär um wirtschaftliche Rationalität. Die Politik erkennt, dass mit Religion auch Stimmen zu fangen sind; z.B. dadurch, dass ein politisches Programm einen Bezug zu religiösen Überzeugungen enthält, oder durch ein öffentliches Bekenntnis eines Politikers zu einer bestimmten Religion. Auch hierbei handelt es sich nicht um selbstreferentielle religiöse Kommunikation, sondern im Wesentlichen um politische Rationalität. Die Medien greifen (insbesondere und gerne exotische Formen von) Religion als ein Thema auf, mit dem sich Aufmerksamkeit erlangen und steigern lässt.[3] Wenn aber über Religion berichtet wird, handelt es sich um einen kulturellen Sachverhalt, über den sich Leser, Zuhörer oder Zuschauer informieren können, aber (jedenfalls noch) nicht um religiöse Kommunikation. Auch die Kunst kann auf religiöse Motive rekurrieren. Dies tut sie allerdings in der Regel der ästhetischen Rationalität wegen und nicht, um religiös zu kommunizieren.

Am Beispiel massenmedialer Thematisierung von Religion zeigen sich innerhalb der Religionsforschung in besonderer Weise Missverständnisse, die auf der mangelnden Unterscheidung zwischen religiöser Kommunikation und Kommunikation über Religion resultieren. Anders als Schrift und Buch suggerieren massenmediale Kommunikationstechniken wie das Fernsehen und neuerdings die Kommunikation via Internet durch die scheinbare Synchronizität von ›Sender‹ und ›Empfänger‹ ›Oralität‹ und ›Anwesenheit‹ und imitieren Interaktions- und Vergemeinschaftungsformen (vgl. Esposito 1995).[4] Selbstverständlich handelt es sich nicht um Interaktionen im Sinne von Goffmans *encounter*, die auf der physischen Präsenz der Interaktionspartner beruhen. Gerade religionssoziologisch ist aber die Forschungsfrage interessant, warum hier Interaktionsnähe suggeriert und zu diesem Zweck gelegentlich auf religiöse Sinngehalte zurückgegriffen wird.

Abgesehen von der – realen oder imaginierten – Kommunikationsform ist die Frage von religionssoziologischer Bedeutung, in welchen Fällen es sich um religiöse Kommunikation handelt und wann lediglich Versatzstücke religiöser Semantik (z.B. Engel und Erlösung) und des religiösen Formenreservoirs (wie z.B. Rituale) in einem nichtreligiösen

3 | Zum Thema Religion und Medien vgl. Hepp (2009).

4 | Beispielsweise ist der Sachverhalt interessant, dass die Internetnutzer auf zahlreichen Homepages ›herzlich willkommen‹ geheißen werden, und sich manche auch noch darüber freuen und dadurch ›angesprochen‹ fühlen. Würde der Autor am Anfang seines Buches den Leser entsprechend begrüßen und zum Lesen des Buches ›einladen‹, würde das hingegen vermutlich Irritationen erzeugen. An das ›Guten Abend, meine Damen und Herren‹ der Fernsehansager scheinen wir uns dagegen gewöhnt zu haben, obwohl es ähnlich unsinnig ist, wie vor der Ziehung der Lottozahlen allen Zuschauern Glück zu wünschen.

Kontext (z.B. in der Werbung, in politischen Veranstaltungen oder in Liedtexten der populären Unterhaltungsmusik) ›metaphorisch‹ verwendet werden. Für den zuletzt genannten Fall ist wiederum interessant, warum es zu solcherart Nutzung religiöser Semantik kommt.[5] So manche der Forschungen über Religion in den Massenmedien scheinen diese Unterscheidung nicht hinreichend zu berücksichtigen und bringen sich deshalb um kulturdiagnostische Erkenntnismöglichkeiten. Es liegt die Vermutung nahe, dass gerade Massenmedien sich deshalb ›religiomorph‹ gerieren, um die Interaktionsferne zu überbrücken.

Aber auch in diesen Fällen handelt es sich nicht um religiöse Kommunikation, sondern um den Bezug auf religiöse Sinngehalte, ohne dass sie in einem religiösen Sinn verwendet werden. Kommunikation über Religion rekurriert auf Religion in einer Außenperspektive – sei es in politischer, wirtschaftlicher, wissenschaftlicher, künstlerischer oder sonstiger Hinsicht – und belässt es auch dabei. Allerdings kann es zu dem kommen, was sich als ›immanente Sakralisierung‹ und die Ausbildung von ›funktionalen Äquivalenten‹ bezeichnen lässt. Während Sakralisierung eine religiöse Funktion in einen anderen Funktionskontext nutzt und sich dabei auf der Verwendung von Elementen religiöser Semantik beruht, beziehen sich funktionale Äquivalente auf eine religiöse Funktion, ohne auf eine im herkömmlichen Sinn eindeutig religiös bestimmte Semantik angewiesen zu sein.

C Immanente Sakralisierung

Im Kapitel über das Verhältnis von Kultur und Religion habe ich den Begriffsvorschlag gemacht, unter ›immanenter Sakralisierung‹ jenen Prozess zu verstehen, in dem eine nichtreligiöse Kommunikation *von sich aus* auf religiöse Sinngehalte zurückgreift oder sie erzeugt und dadurch ›profane‹ Sachverhalte mit einer religiösen Aura ausstattet. Sie ist sowohl von religiöser Kommunikation als auch von der Kommunikation über Religion abzugrenzen und steht gewissermaßen zwischen beiden. Im Unterschied zur Kommunikation *über* Religion handelt es sich bei Sakralisierungsprozessen um eine Fusion von religiösen Elementen mit anderen Kommunikationsbereichen. Im Unterschied zu religiöser Kommunikation, die auf der Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz basiert

5 | Zur Nutzung religiöser Semantik in nicht religiös bestimmten Kontexten vgl. Friedrichs/Vogt (1996: 303f.): Religiöse Symbole können »aufmerksamkeitserweckend in Überschriften, etwa irritierend zwischen der Werbung für Whiskey und Zigaretten erscheinen oder in Form letztangehender Sinnkonstruktionen relevant werden«. Der »reflexive Umgang der Medien mit religiösen Traditionen« tendiere dazu, »diese entweder als Plausibilitätshorizont berufsspezifischer Anforderungen […] oder als Ausdruck des kulturellen bzw. politischen Antimodernismus argumentativ […] wie symbolisch kommunikativ […] zu funktionalisieren.« (Ebd.)

und mittels dieser Unterscheidung die *gesamte* Realität verdoppelt, ›auratisiert‹ und verfremdet die Sakralisierung etwas, was zugleich Gegenstand anderer Kommunikation *bleibt*. Sie stattet konkrete, weil kommunikativ bereits bestimmte, Sachverhalte mit einem Geheimnis und der Weihe unhinterfragbarer Geltung aus. Sie ist eine Art der Kontingenzbewältigung von Sachverhalten, die zugleich in anderen Schemata der Kontingenzverarbeitung verbleiben. Auf diese Weise werden sakralisierte Sachverhalte von anderen abgegrenzt, die dann als ›profan‹ erscheinen. Innerhalb der frühen Religionsgeschichte stellen Divinationspraktiken eine Form von Sakralisierung dar, mittels derer bestimmte Orte, Zeiten, Ereignisse, Handlungen, Themen und Gegenstände als ›heilig‹ qualifiziert, das heißt: vor anderen Orten, Zeiten, Ereignissen, Handlungen, Themen und Gegenständen ausgezeichnet werden.[6] Die Unterscheidung zwischen sakral und profan wurde in evolutionär früheren Stadien und wird gelegentlich noch von zeitgenössischer religiöser Kommunikation und ihrer Selbstbeschreibung verwendet. Allerdings bleibt die Differenz von sakral und profan im zuletzt genannten Fall in der Regel – wenn auch nicht objektsprachlich, so doch analytisch – auf die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz bezogen. Bei selbstreferentieller religiöser Kommunikation handelt es sich – jedenfalls der Tendenz nach – nicht um einen bloßen Sakralisierungsprozess, das heißt um die Identifizierung von etwas als etwas Sakrales innerhalb von anderen, nicht primär religiös bestimmten Kommunikationskontexten. Wenn selbstreferentielle religiöse Kommunikation jedoch nicht (mehr) den gesellschaftsstrukturellen Plausbilitäts- und Leistungsanforderungen genügt, besteht die Tendenz des Religiösen, sich (wieder) auf Formen der Sakralität zu verlagern und, vor dem Hintergrund bereits erfolgreich etablierter funktionaler Differenzierung, mit anderen Kommunikationsbereichen zu fusionieren.[7] Sakralisierung ist zugleich konkreter und diffuser als religiöse Kommunikation, weil sie sich eher an immanente Sachverhalte hält und sie religiös auflädt. Das Sakrale »verfremdet das, was man wahrnimmt, belässt es aber im Zustand des Wahrnehmbaren« (Luhmann 2000: 61).

Selbstverständlich ist die genannte Tendenz des Religiösen hin zu Sakralisierungsvorgängen bei bestehenden Anpassungsproblemen selbstrefentieller religiöser Kommunikation an ihre Umwelt kein Automatismus etwa im Sinne kommunizierender Röhren oder eines ›Nullsummenspiels des Religiösen‹. Außerdem stellen rekursive religiöse Kommunikation

6 | Kommunikation, die ›profane‹ Sachverhalte sakralisiert, erfolgt auf der Basis einer Differenzierung, die Luhmann (2000: 188f.) Situationsdifferenzierung nennt. Es gibt bestimmte Orte und Zeiten, die religiöse Kommunikation nahelegen.

7 | Vgl. Luhmann (ebd.: 353), der diesen Prozess als Resultat mangelnder Plausibiltität der religiösen Selbstbeschreibung in Form der Theologie beschreibt (zum meines Erachtens gelungenen Entwurf einer Theologie diesseits der Expertentheologie siehe Kallscheuer [2006]).

und Sakralisierung keine prozedurale Alternative dar, sondern finden gleichzeitig statt. Auch soll mit der Tendenz keine monokausale Beziehung behauptet werden – etwa der Art, dass Sakralisierungsvorgänge nur deshalb einsetzen, weil es Probleme organisierter Religion gibt, oder Schwierigkeiten rekursiver religiöser Kommunikation bestehen, weil sich andere Kommunikationskontexte in einem verstärkten Ausmaß mit religiösen Elementen aufladen. Entwicklungen des Religiösen unterliegen ebenso wie andere soziale Sachverhalte allgemeinen gesellschaftsstrukturellen Prozessen und hängen somit stets von außerreligiösen Faktoren ab (beispielsweise sind die analysierten Schwierigkeiten des Pfarrerhandelns Teil der allgemeinen Professionskrise, die auch Ärzte, Lehrer und Anwälte betrifft). Da ich allerdings mit Niklas Luhmann und anderen die theoretische Auffassung teile, dass Religion zwar keine anthropologische Konstante, aufgrund ihrer kommunikativen Abschluss- und spezifischen Begründungsleistung aber eine gesellschaftliche Notwendigkeit darstellt, liegt es nahe, ein Changieren zwischen selbstreferentieller religiöser Kommunikation und Sakralisierungsvorgängen anzunehmen. Genaueren Aufschluss über das Verhältnis beider Richtungen, die das Religiöse einschlagen kann, wird man nur über die Beobachtung längerer Zeitspannen erhalten.

Bei Sakralisierung handelt es sich um den Vorgang, in dem die Differenz von Immanenz und Transzendenz wieder und *dauerhaft* ins Immanente eingeführt wird.[8] Religiöse Kommunikation besetzt dagegen Transzendenz als positiven Wert (gegen ebd.: 127), versucht, alles Immanente im Transzendenten, tendenziell im ›ganz Anderen‹ aufzulösen, und interpretiert alles immanent Bestimmte vor diesem Hintergrund. Allerdings würde der Religion als einer Form von Kommunikation das vollständig nur, um es paradox zu formulieren, im absoluten Schweigen (oder jedenfalls in Form einer negativen Theologie) gelingen. Als anschlussfähige Kommunikation bleibt auch Religion auf Sakralität angewiesen, denn: »Das Sakrale kondensiert gewissermaßen an der Grenze, die die Einheit der Unterscheidung von transzendent und immanent darstellt. Die Religion selbst findet keineswegs im Jenseits statt« (ebd.: 82).[9] Die Verlagerung zu einer Vorstellung einer gänzlich differenzlosen Transzendenz würde bedeuten, dass sich Religion zwar desakralisiert (vgl. ebd.: 127), damit zugleich aber auch aus dem Bereich der Kommunikation und des Kommunikablen verschwindet. Wie im Kapitel über Kultur und Religion beschrieben, besteht der Unterschied zwischen Sakralisierung und religiöser Kommunikation in der unterschiedlichen Auflösung der Unter-

8 | Vgl. Luhmann (2000: 127). Insofern lässt sich Sakralisierung auch mit Goethe und Eduard Spranger als »Weltfrömmigkeit«, im Gefolge Georg Simmels als »immanente Transzendenz« (Ullrich 1981) oder mit Honer, Kurt und Reichertz (1999) als »Diesseitsreligion« bezeichnen.

9 | Vgl. auch Luhmann (2000: 92): »Das Kreuzen ist keine mögliche Operation, es gerinnt, könnte man sagen, zur Identität des sakralen Objekts.«

scheidung von transzendent und immanent: in der *Identität* im Sakralen[10] oder in der Transzendenz als einer dauerhaft stabilen *Verweisungsstruktur*, in deren Licht alles Immanente gedeutet wird.[11]

Niklas Luhmann macht auf den Zusammenhang aufmerksam, dass Funktionsspezifikation, die in der Selbstbeschreibung komplexer religiöser Traditionen im Modernisierungsprozess häufig als ›Säkularisierung‹ gedeutet wird, zu einer Zunahme an religiösen Gestaltungsfreiheiten führt. Dies ist vor allem deshalb möglich, weil mit dem Rückzug aus anderen Funktionsbereichen auch die Disziplinierung entfällt, die von ihnen ausging (vgl. ebd.: 146). Ob sich jedoch damit zugleich die Unterscheidung zwischen sakral und religiös nivelliert, wie es Luhmann (ebd.) nahelegt, stelle ich in Zweifel. Das mag für die Selbstbeschreibung gegenwärtiger religiöser Kommunikation gelten, die anscheinend nicht (mehr) zwischen sakral und religiös unterscheiden kann – oder möglicherweise nicht will, um ihren Zuständigkeitsbereich auszudehnen. Zumindest aber die wissenschaftliche Analyse (in Luhmanns Worten: die Beobachtung zweiter Ordnung) sollte an dieser Differenz festhalten. Luhmann braucht die Unterscheidung von sakral und religiös lediglich dafür, um den Ausdifferenzierungsprozess von Religion nachzuzeichnen. Für die Beschreibung der modernen Gesellschaft hält er sie für unbrauchbar: »Denn die religiösen Neuentwicklungen dieses [des 20., V.K.] Jahrhunderts lassen sich dieser Unterscheidung nicht eindeutig zuordnen; sie sind weder in jenem Sinne Religionen, noch lassen sie sich als eine quasi religionsfreie Etablierung neuer Sakralformen begreifen« (Luhmann 2000: 10). Das mag für eine Reihe von Entwicklungen des Religiösen in der modernen Gesellschaft zutreffen. Diffundierungsprozesse, bei denen sich nichtreligiöse Kommunikationsformen religiös aufladen, ohne zu rekursiver Religion zu werden, können mit der Unterscheidung von selbstreferentieller religiöser Kommunikation und Sakralisierung jedoch gut analysiert werden.

Die von mir untersuchten Fälle aus den Bereichen von Politik und Kunst geben Beispiele für immanente Sakralisierungen. Die entsprechenden Fallstudien legen die Vermutung nahe, dass sich Kommunikationsbereiche immer dann mit religiösen Sinngehalten anreichern oder sie erzeugen, wenn sie ein gewisses Maß an Kontingenzzumutung nicht mehr verkraften können. Im Falle politischer Kommunikation kommt es zur Sakralisierung von politischen Überzeugungen und Positionen, wenn sie nicht zur Disposition stehen sollen und unbedingte Geltung beanspruchen. Dies kann der Fall sein, um bestimmte ›Grundwerte‹ sicherzustellen; dann nehmen sie zivilreligiösen Charakter an, wodurch ihre Negationsmöglichkeit – jedenfalls dem Anspruch nach – ausgeschlossen

10 | Vgl. ebd.: »Die Einheit der Unterscheidung ist im Sakralen als Identität festgelegt.«

11 | Im Sinne des ›ganz Anderen‹ – allerdings nicht ontologisch verstanden, wie bei Rudolf Otto oder Paul Tillich, sondern als Differenz zum jeweils kommunikativ Gegebenen.

oder zumindest unwahrscheinlicher wird. Politische Kommunikation kann sich aber auch dann mit religiösen Sinngehalten aufladen, wenn bestimmte politische Überzeugungen erst durchgesetzt werden müssen, etwa in dem von mir analysierten Fall neuer sozialer Bewegungen.

Innerhalb künstlerischer Kommunikation kommt es zu Sakralisierungsprozessen im Sinne von Kunstreligion, wenn der selbst erzeugte Innovationsdruck zu ›subjektiver‹ Produktions- und Rezeptionsbeliebigkeit führt. Auch in diesem Fall wird die Kommunikation durch Rückgriff auf religiöse Sinngehalte abgeschlossen und die Aussage eines Kunstwerks mit unbedingtem Geltungsanspruch ausgestattet. Bacons künstlerische Interpretation der Gewaltthematik grenzt sich, wie die Analyse seines Triptychons ›Crucifixion‹ zeigt, zwar einerseits von derjenigen christlichen Deutung ab, deren Ziel in der Überwindung von Gewalt besteht. Andererseits rekurriert sie auf pagan-religiöse Sinngehalte, um die ästhetische Konzeption des ›ewigen Gewaltkreislaufes‹ zu sakralisieren. In die immanente – innerhalb und außerhalb der Kunst sichtbare – Beschreibung von Gewalt wird durch die schicksalhaft verstandene Konstanz ein Transzendenzbezug hergestellt: Die Sinnmitte der Welt im Allgemeinen und der menschlichen Existenz im Besonderen liegt in der Reproduktion von Gewalt durch die Gewaltspirale. Die Unterscheidung von faktischer, sich in einzelnen Ereignissen konkretisierender Gewalt und dem auf Dauer gestellten Gewaltkreislauf dient als semantische Besetzung der religiösen Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz. Indem konkrete Gewalt durch die Einbettung in den ›ewigen Gewaltkreislauf‹ transzendiert wird, wird die immanente Gewalt sakralisiert. Die bloße, in sich sinnlose Gewalt wird dadurch mit religiösem Sinn ausgestattet, ohne jedoch zum Gegenstand selbstreferentieller, rekursiver Kommunikation zu werden.

D Funktionale Äquivalente von Religion

Die Methode der funktionalen Analyse ermöglicht eine Vergleichsperspektive auf verschiedene Möglichkeiten der Bearbeitung eines Bezugsproblems (vgl. ebd.: 115ff.). Um ein funktionales Äquivalent von Religion kann es sich jedoch nur handeln, wenn die beiden Kriterien gegeben sind, die auch zur Identifikation von Religion dienen, nämlich die Leitunterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz sowie die Funktion, Unbestimmbares in Bestimmtes zu überführen. Fatalismus (etwa im Sinne von Nietzsches *amor fati*) beispielsweise erfüllt die Funktion, Unbestimmbares in Bestimmtes oder jedenfalls Bestimmbares zu überführen, nicht zur Gänze. Die Schicksalsergebenheit weist zwar auf das Unbestimmbare hin, belässt es aber dabei und überführt es nicht in Bestimmtheit. Schicksal bleibt jedenfalls dann eine semantische Leerstelle, wenn nicht die Leitunterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz zugrunde

liegt.[12] Fußball, um ein Beispiel ›religionssoziologischer Exotik‹ anzuführen, basiert weder auf der Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz, noch garantiert er die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare. Aus Religion im Sinne des motivationalen Ansporns lassen sich möglicherweise Tore schießen, mit Religion aber keinsfalls. Wenn sich Fußballspieler vor Beginn eines Spiels bekreuzigen oder Fans nach dem Sieg ihrer Mannschaft Gott danken, handelt es sich um religiöse Kommunikation, nicht aber um das Fußballspiel. Selbstverständlich kann man fragen, ob und gegebenenfalls warum an den erhofften Sieg der präferierten Fußballmannschaft religionsaffine ›existentielle Sinnfragen‹ geknüpft werden. Dann wird man auf Fragen religiöser Identitätsbildung kommen und möglicherweise erkennen, dass sich religionsaffine Themen, das heißt solche, die religiöse Kommunikation *nahelegen*, ändern können. In diesem Fall liegt die Beziehung zwischen dem Fußballspiel und Religion also nur darin, dass Fußball zum *Gegenstand* religiöser Kommunikation werden kann, wie es bei *jedem* sozialen Sachverhalt möglich ist.[13]

Anders verhält es sich bei dem von mir analysierten Fall eines *Deutungsmusters* über Leistungssport, also der Ausstattung extremer sportlicher Aktivitäten mit sozialem Sinn. In diesem Fall besteht das herausgearbeitete Bezugsproblem darin, die prinzipiell unüberbrückbare Differenz zwischen gesellschaftlich auferlegter Identität und psychischem Bewusstsein zu überbrücken. Gesellschaftlich (also kommunikativ) hergestellte Identität steht in diesem Deutungsmuster für Immanenz, die unergründliche (Tiefe der) Psyche für Transzendenz. Das individuelle Bewusstsein ist kommunikativ prinzipiell unbestimmbar; darin liegt seine Charakteristik gegenüber gesellschaftlichen Sachverhalten. Das Paradox besteht darin, die Antwort auf die Frage »Wer bin ich?« nicht durch soziale (und somit als kontingent erfahrene) Zurechnung beantwortet bekommen zu *wollen*, sie aber durch Selbstreflexion, durch reine Selbstbezüglichkeit nicht beantworten zu *können*. Als Medium, die Identität dennoch zu bestimmen, habe ich den Begriff der ›reinen Leistung‹ ausgemacht.

Für eine mögliche Erklärung dieser Art von funktional äquivalenter Bearbeitung des religiösen Bezugsproblems, Unbestimmbares in Bestimmtes zu überführen, beziehe ich mich auf einen Abschnitt aus Luhmanns *Die Religion der Gesellschaft* innerhalb des Kapitels über die Funktion der Religion; er ist der Frage gewidmet, wie die Positionen der religiösen Leitunterscheidung von Immanenz und Transzendenz besetzt sein können (vgl. ebd.: 110f.). Ausgangspunkt der Überlegung ist die funktionale Differenzierung und der damit korrelierende strukturelle Individualismus. Auf

12 | Anders verhält es sich bei religiösen Interpretationen von Zukunft etwa nach der Art der christlichen *providentia* oder der hinduistischen und buddhistischen Karmakonzeption.

13 | Die Tatsache, dass alles zum Gegenstand religiöser Kommunikation werden kann, liegt im Universalismusanspruch jedes Funktionskontextes begründet.

diese beiden Strukturprinzipien der modernen Gesellschaft reagiert Religion »mit Intensivierung von Überzeugtseinserwartungen bei Freistellung der Teilnahme« (ebd.: 110). Eine Folge davon ist, dass das Individuum auf der Basis eines ihm selbst intransparenten Selbst identitätsbedürftig geworden ist. Zur Konstitution seiner Identität kann es z.B. soziale Resonanz, Liebe oder Karriere verwenden. Allerdings sind dies prekäre und instabile, weil nicht individuell kontrollierbare Konstrukte. Eine mögliche Reaktion darauf ist, dass sich das Individuum als für sich selbst transzendent erfährt[14] und seine Bestimmung folglich durch das Gegenüber einer selbstvollkommenen Transzendenz erhält; z.B. durch einen personalen Gott, der das Individuum, weil es defizitär ist, als Sünder qualifiziert, es zugleich aber als ›ganzen Menschen‹ in seiner Unvollkommenheit annimmt.[15] Eine andere Reaktion liegt in der Möglichkeit, dass das Individuum selbst zum transzendenten Bezugspunkt wird und dann allerdings darauf angewiesen ist, sich auf eine mit Blick auf dauerhafte Evidenz stets prekäre Selbstbestimmung festzulegen. In diesem Fall erfährt das Individuum die Paradoxie der Einheit von Immanenz und Transzendenz in sich selbst. Damit geht aber zugleich die Möglichkeit verloren, religiöse Vorstellungen und Praxisanweisungen aufgrund von (z.B. institutioneller oder tradierter Lehr-)Autorität anzunehmen. Religion bietet in diesem Fall, mit der oder ohne die Annahme eines personalen Gottes, Karma, Kismet, Nirwana und Ähnlichem, »die Möglichkeit einer Kommunikation der Einheit von Immanenz und Transzendenz, einer Kommunikation also, die dem Individuum bestätigt, dass es in allem, was geschieht, sich selbst wiederfinden kann« (ebd.: 111). Mit anderen Worten: In diesem Fall glaubt das Individuum tendenziell an sich selbst (im Falle eines weiterhin mitlaufenden Gottesglaubens etwa in Gestalt des ›göttlichen Fünkleins‹ in sich selbst) und vergewissert sich der Richtigkeit des Glaubens durch unmittelbare Selbstevidenz.[16] Zugleich muss es aber auf der Basis der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz um stetige Selbstüberwindung gehen. Diesen widersprüchlichen Sachverhalt beschreibt Ulrich Oevermann unter Aufnahme Weber'scher Überlegungen als die nicht still zu stellende Bewährungsdynamik des Individuums, durch Hingabe an eine Sache zu erfahren, was es selbst ist.

Diese Entwicklung führt dazu, dass die Werte der religiösen Leitunterscheidung von Immanenz und Transzendenz semantisch neu besetzt werden müssen. »Die Transzendenz liegt jetzt nicht mehr in der Ferne

14 | Dies ist der Tenor von Georg Simmels Individualitätskonzept; vgl. Simmel (1992a: 49): »Wir alle sind Fragmente, nicht nur des allgemeinen Menschen, sondern auch unser selbst«.

15 | Diese Figur verwendet Simmel als ein Argument, um die Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes plausibel zu machen, nämlich als Pendant der menschlichen fragmentarischen Existenz; vgl. dazu Krech (1998a: 116f.).

16 | Ein Glaubensmodus, den Franz-Xaver Kaufmann als ›Selbstreverenz‹ bezeichnet; vgl. Kaufmann (1993).

[…], nicht mehr im ›Himmel droben‹. Sie findet sich jetzt in der Unergründlichkeit des jeweils eigenen Selbst, des Ich« (ebd.). Allerdings muss, ebenso wie es bei traditionellen semantischen Besetzungen der Fall ist, die Seite der Transzendenz nicht nur markiert, sondern auch semantisch präzisiert, das heißt: kommunikativ ausformuliert und die Differenz von Immanenz und Transzendenz verdeckt werden. Zugleich muss suggeriert werden, dass die Selbstbestimmung des Individuums nicht über ›äußere‹, soziale, das heißt kommunikativ etablierte Konstrukte wie Prestige, Karriere und andere Formen sozialer Resonanz erfolgt (das wäre aus der Perspektive des ›autonomen‹ Individuums Selbstbetrug). Innerhalb der Selbstbeschreibung der Individuen-Religion ist es stets das Individuum, das sich durch Transzendierung seiner selbst bestimmt. In dem analysierten Deutungsmuster der Konzeption von Leistungssport erfolgen die Vereindeutigung von Transzendenz und die Verdeckung der Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz durch den Begriff der ›reinen Leistung‹. Die religiöse Leitunterscheidung und Funktion wird beibehalten, ohne auf traditionelle religiöse Semantik zu rekurrieren. Der im Bericht über Leistungssport interviewte Sportler versteht sich nicht als ›Geschöpf Gottes‹ oder ›Sannyasin‹ usw., sondern als jemand, der sich der ›reinen Leistung‹ hingibt, sich dadurch selbst transzendiert und ›Selbstbestätigung‹ erlangt. Insofern handelt es sich bei dem analysierten Deutungsmuster um ein funktionales Äquivalent der modernen Individuen-Religion.[17]

E Potentiale für Religion

Bestimmte Kommunikationsformen können mit ihren Leerstellen, Defiziten oder Aporien Potentiale für Religion bergen. Beispielsweise bietet die nachgerade magisch als religiös beschworene Werbung – so als wäre sie das letzte religiöse Residuum in der säkularisierten Gesellschaft – tatsächlich Ressourcen für Religion. Durch sie können beispielsweise Theodizeefragen akut werden; etwa derart, dass sich Sozialhilfeempfänger fragen, warum sie an der schönen neuen Warenwelt nicht teilhaben können. Aber um die spezifisch religiöse Bearbeitung von Kontingenz handelt es sich dabei noch lange nicht. Auch schicken sich manche in der Werbung als zeitgemäß annoncierten ›lifestyles‹ an, in die Nachfolge einer ehemals religiös begründeten ethischen Lebensführung zu treten. Doch helfen die solchermaßen evozierten ›Askeseformen‹ gesteigerten Konsums kaum dabei, das allen Erlösungsreligionen inhärente Bewährungsproblem zu lösen. Und die angeblich ikonenhafte Aura mancher Produkte mag bei manch einem Gemüt eine Ahnung davon erzeugen, was der göttliche Ab-

17 | Ob bestimmte Formen der Psychotherapie ebenfalls ein funktionales Äquivalent für die moderne Individuen-Religion darstellen, müsste eingehender untersucht werden (vgl. dazu Hahn/Willems 1993).

glanz in religiöser Kommunikation bedeutet. Dennoch erzeugt sie nicht aus sich heraus Frömmigkeit. Die Produktaura stellt weniger ein Fenster zum Himmel dar als das, was sie ist: eine mehr oder minder geschickte Verkaufsförderung.

Diese Worte sind nicht kulturkritisch gegenüber der Werbung gemeint. Solange in sie investiert wird, tut Werbung das, was in ihrer Eigenlogik liegt. Auch geht es mir nicht darum, den Verfall religiösen Ernstes zu beklagen und sich für das ›eigentlich Religiöse‹ einzusetzen. Zum einen ist der Ernst in religiösen Angelegenheiten eine Eigenart des okzidental-christlichen Kulturraums (vgl. Matthes 1993), näherhin vor allem eine protestantische Erfindung, und selbst dort nicht der einzig mögliche religiöse Habitus (vgl. Berger 1998). Mir liegt vielmehr daran, jedenfalls im wissenschaftlichen Rahmen für analytische Trennschärfe zu sorgen. Ich richte mich gegen Äquivokationen und terminologische Inflationierungen der genannten Art, die für die Diffusität des Religionsbegriffs verantwortlich sind oder sie zumindest fördern. Solcherart Qualifizierungen von sozialen Phänomenen als ›religiöse‹ erfolgen in den Medien, innerhalb kulturdiagnostischer Diskurse und nicht zuletzt in wissenschaftlicher Kommunikation. Statt für analytische Trennschärfe zu sorgen, kaprizieren sich manche Religionsforscher – mangels empirischer Masse oder weil sie traditionelle Religion langweilig finden – auf Sachverhalte, die sie selbst mit religiösen Weihen ausstatten.

Richtig an solchen Beobachtungen ist, dass es überall Anlässe für religiöse Kommunikation gibt. Ebenso, wie alles beispielsweise zu einer Frage des Geldes oder der Ästhetik werden kann, kann Religion überall anschließen, muss es aber nicht. In dem Moment, wo Sachverhalte vor dem Hintergrund der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz erfolgreich thematisiert und damit Kontingenzprobleme in einer bestimmten Weise bearbeitet werden, handelt es sich um Religion. Erfolg ist dabei an die Kriterien gebunden, dass religiöse Kommunikation sich von anderen Kommunikationsformen dauerhaft unterscheidet, an religiöse Kommunikation anschließt sowie auf weitere religiöse Kommunikation rekursiv verweist, und dass andere Funktionskontexte diese Form von Kommunikation von ihrer eigenen unterscheiden und als religiöse identifizieren.

Religionsinterne Thematisierungen von bereits erfolgreich und dauerhaft anders als religiös bestimmten Sachverhalten unterscheiden sich gegenüber zwei Weisen, in der andere gesellschaftliche Kommunikationskontexte auf religiöse Topoi rekurrieren. Die eine besteht darin, dass ein gesellschaftlicher Bedarf an Religion be- oder entsteht, ohne dass er von religiöser Kommunikation selbst erfolgreich befriedigt wird. In diesem Fall reichern sich andere Kommunikationsformen mit religiöser Semantik an oder bedienen eine religiöse Funktion. Diesen Vorgang habe ich als Sakralisierung bzw. als funktionales Äquivalent von Religion expliziert und von selbstreferentieller, rekursiver religiöser Kommunikation unterschieden. Bei der anderen Weise, in der nichtreligiöse Kontexte auf reli-

giöse Topoi rekurrieren, wird nicht auf einen kommunikativen Bedarf an religiöser Kommunikation reagiert. Vielmehr wird Religion in externer Perspektive – etwa aus politischer, wirtschaftlicher, wissenschaftlicher, künstlerischer oder pädagogischer Sicht – und aus anderen als religiösen Gründen – etwa anlässlich von Irritationen durch Religion, um Aufmerksamkeit zu erzeugen oder um der Aufklärung willen – thematisiert. Diesen Vorgang bezeichne ich als Kommunikation über Religion.

Sowohl Sakralisierungsprozessen als auch der Bildung von funktionalen Äquivalenten liegt das zugrunde, was ich Potentiale für Religion nenne. Religiöse Potentiale sind in sozialen Sachverhalten enthalten, die eine Affinität zu religiösen Sinngehalten aufweisen. Die Unterscheidung zwischen religiösen Potentialen und expliziter Religion ist in der bereits erwähnten, von Georg Simmel gezogenen Differenz zwischen ›religioid‹ und ›religiös‹, zwischen ›religiösen Halbprodukten‹ und ›ausdifferenzierter Religion‹ angelegt.[18] Diese Unterscheidung basiert auf einem Analogieverfahren, das zwischen Inhalt und Form unterscheidet. Die Prämisse dieses Verfahrens besteht darin, dass prinzipiell jeder Inhalt von jeder Form aufgenommen werden kann.[19] Mittels des Analogieverfahrens ist es Simmel möglich, den *Aus*differenzierungsprozess von Religion aus sozialen Verhältnissen zu rekonstruieren. Ziel dieses Verfahrens ist es, »aus Aeußerungen des sozialen Lebens, die ganz jenseits aller Religion liegen, dennoch für diese ein Verständniß zu gewinnen« (Simmel 1992b: 266). Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass zwischen basalen religiösen Ideen und Vergesellschaftungsprozessen Analogiebeziehungen bestehen. Daraus zieht Simmel den Schluss, »daß die interindividuellen Formen des sozialen Lebens vielfach den religiösen Vorstellungen ihren Inhalt geben« (ebd.: 278). Er hält bereits den für die zwischenmenschlichen Verhältnisse konstitutiven Glauben für ›religioid‹, wie er etwa in der Beziehung des Kindes zu seinen Eltern oder des Patrioten zu seinem Vaterland besteht (vgl. ebd.: 275; 1995a: 64f.), und der sich dann zu spezifisch religiösen Vorstellungen entwickelt. Das zweite Phänomen, anhand dessen Simmel Analogien zwischen religiösen Ideen und Vergesellschaftungsprozessen verdeutlicht, ist der Begriff der Einheit. Dieser wird zunächst und vor allem auf dem Gebiet des Sozialen thematisiert, und die Einheit findet dann »ihre reine und gleichsam von aller Materie gelöste Darstellung in der Idee des Göttlichen« (Simmel 1992b: 277). Gottesvorstellungen, sei es in der monotheistischen, sei es in der polytheistischen Ausprägung, stellen demnach religiöse Symbolisierungen sozialer Beziehungsformen

18 | Zum Folgenden vgl. ausführlich Krech (1998a).

19 | Vgl. Simmel (1992b: 268f.): »Die Wechselbeziehungen, die das Leben der Gesellschaft ausmachen, erheben sich immer auf Grund bestimmter Zwecke, Ursachen, Interessen; und indem diese letzteren, gleichsam die Materie des sozialen Lebens, beharren, können die Beziehungsformen, in denen sie verwirklicht werden, sehr verschiedene sein – wie andererseits die gleiche Form und Art der sozialen Wechselwirkung die mannigfaltigsten Inhalte in sich aufnehmen kann.«

dar.[20] Schließlich thematisiert Simmel die Analogien zwischen den moralischen Beziehungen des Einzelnen zu seiner Gruppe und dem Verhältnis des Individuums zu seinem Gott. Das Gemeinsame beider Relationen erblickt er in einem als tentativ beschriebenen Abhängigkeitsgefühl: »Das Individuum fühlt sich an ein Allgemeines, Höheres gebunden, aus dem es fließt, aber von dem es auch Hebung und Erlösung erwartet, von dem es verschieden und doch auch mit ihm identisch ist« (ebd.: 281).

Zu den wichtigsten Potentialen für religiöse Kommunikation zählen neben existentiellen Fragen (wie etwa physisches und psychisches Wohlergehen, Sterben und Tod) auch ›religiode Vergemeinschaftungsprozesse‹. Sie lassen sich mit Hilfe der Simmel'schen Unterscheidung überall dort ausmachen, wo es um die Balancierung von sozialer Nähe und Distanz geht – also vor allem in Intimverhältnissen.[21] Vertrauen, Glauben, Schenken, Verzeihen und Versöhnen können deshalb als ›religioide Interaktionsformen‹ begriffen werden, weil sie die ganze Person der an den Interaktionen Beteiligten (inklusive ihrer kommunizierten Befindlichkeit) betreffen und zugleich elementare Sozialisierungsformen darstellen. Somit haben wir es in diesen Fällen mit dem erfolgreichen Zusammenspiel von Vergemeinschaftung und Individuation zu tun, in deren Thematisierung und symbolischer Vermittlung Simmel die Primärfunktion moderner Religion bestimmt. Mit Hilfe seines Analogieverfahrens und seiner Differenzierungstheorie lässt sich zeigen, dass Interaktionen den Hintergrund für die ›soziomorphen‹ Implikate der religiösen Semantik abgeben. Das Interaktionsmodell der Face-to-face-Beziehungen ist ein wichtiger Gegenstand religionssoziologischer Analyse, denn »alle religiösen Konzeptionen eines wie immer gearteten ›Verkehrs‹ mit Gott (und der Gottheit mit den Menschen) führen ja in hohem Maße ›interaktionsförmige‹ oder interaktionsnahe Vorstellungsinhalte mit sich, nicht zuletzt eben Nähe- und *Anwesenheit*sideen« (Tyrell/Krech/Knoblauch 1998: 26, Hervorhebung i.O.).

Neben ›religioiden Vergemeinschaftungsprozessen‹ bestehen religiöse Potentiale auch dort, wo kommunikative Abschlussfiguren notwendig werden. Am Beispiel des semantischen und strukturellen Komplexes der Person sowie der Funktionskontexte von Politik und Kunst habe ich gezeigt, wie sich Potentiale des Religiösen zu Sakralisierungen oder zu einem funktionalen Äquivalent von Religion entwickeln können. In allen diesen Fällen handelt es sich jedoch (noch) nicht um Religion im Sinne selbstreferentieller religiöser Kommunikation. Sakralisierung bezeichnet einen Fusionsvorgang, in dem sich Kommunikationsbereiche von sich

20 | Eine Figur, die auch in Durkheims Religionstheorie zentral ist: Ihr zufolge ist die Gottheit der »symbolische Ausdruck der Kollektivität« (Durkheim 1984: 151), die »transfigurierte und symbolisch gedachte Gesellschaft« (ders. 1976: 105).

21 | Max Weber war der Ansicht, dass Religion in der Moderne nur (noch) in Intimverhältnissen zu praktizieren sei (vgl. Weber 1988: 612).

aus mit religiösen Sinngehalten aufladen, ohne ihren Funktionskontext zu verlassen. Funktionale Äquivalente bedienen dagegen eine religiöse Funktion, ohne auf explizite und als solche bewährte religiöse Semantik zu rekurrieren. Die Unterscheidung zwischen Potentialen für Religion und ihrer Realisierung lässt sich dann treffen, wenn man nicht handlungstheoretisch nach religiösen Motiven und Intentionen fragt, sondern Religion und religionsaffine Sachverhalte in ihrer kommunikativen Verfasstheit analysiert. In dieser Perspektive handelt es sich um religiöse Kommunikation, wenn sie erfolgreich an religiöse Kommunikation anschließt und auf weitere religiöse Kommunikation verweist und somit eine Kette rekursiver Anschlüsse entsteht und reproduziert wird.

Mit Hilfe der Unterscheidung von religiöser Kommunikation, Kommunikation über Religion, Sakralisierungsprozessen und funktionalen Äquivalenten von Religion lassen sich Emergenz-, Differenzierungs-, Transformations- und Diffusionsprozesse religiöser Kommunikation erforschen. Die Differenzierungsperspektive wirft zugleich die Frage auf, ob Religion in der modernen Gesellschaft als selbstreferentielle religiöse Kommunikation – sei es, je nach theoretischer Konzeption, als symbolische Form, als Sphäre[22], als System oder als Feld – erfolgreich und dauerhaft prozediert oder jedenfalls prozedieren kann. Ebenso ist zu überprüfen, ob sich mit dem Blick auf Differenzierung und Diffundierung religionsgeschichtliche Dynamiken in einer Longue-durée-Perspektive erklären lassen. Aber Ausführungen dazu sollen auf einem anderen Blatt stehen.

22 | Zu einem sphärentheoretischen Ansatz des Religiösen siehe Gephart (2011).

Literaturverzeichnis

Achelis, Thomas (1893): *Max Müller und die vergleichende Religionswissenschaft*. Verlagsanstalt und Dr. A. G.: Hamburg.

Alexander, Gerhard/Johannes Fritsche (1989): »›Religion‹ und ›Religiosität‹. Eine Skizze zur Wortgeschichte«. In: Karlfried Gründer/Karl Heinrich Rengstorf (Hg.): *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung* (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung Bd. 11). Lambert Schneider: Heidelberg, 11-24.

Almond, Gabriel A./Sidney Verba (1963): *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in five Nations*. Princeton University Press: Princeton/NJ.

Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Beck: München.

Assmann, Jan (2003): »Monotheismus als Politische Theologie«. In: Jürgen Brokoff/Jürgen Fohrmann (Hg.): *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*. Schöningh: Paderborn, 13-28.

Bachofen, Johann Jakob (1861): *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Verlag von Krais & Hoffmann: Stuttgart.

Baecker, Dirk (1994): »Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 23, 93-110.

Baecker, Dirk (Hg.) (2003): *Kapitalismus als Religion*. Kulturverlag Kadmos: Berlin.

Barlösius, Eva (1997): *Naturgemäße Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende*. Campus: Frankfurt a.M./New York.

Bauer-Tornack, Günther (1992): *Ehrenamtliche Mitarbeit in der Diakonie am Beispiel des Diakonischen Werkes Bayern* (Beiträge zur Diakoniewissenschaft N.F. 1). Dipl.-Arb. Heidelberg.

Baumann, Martin (1993): *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*. diagonal: Marburg.

Baumann, Martin/Stolz, Jörg (2007): *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. transcript: Bielefeld.

Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne.* Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Beckford, James A. (1973): *Religious Organization. A Trend Report and Bibliography* (Current Sociology 21/2). Mouton: The Hague/Paris.

Beckford, James A. (1978): »Accounting for conversion«. In: *The British Journal of Sociology* 29, 249-262.

Bellah, Robert N. (1967): »Civil Religion in America«. In: *Daedalus* 96, 1-21.

Belting, Hans (2008): *Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks*. Beck: München.

Berger, Peter L. (1967): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday: New York.

Berger, Peter L. (1971): *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. Fischer: Frankfurt a.M.

Berger, Peter L. (1973): *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Fischer: Frankfurt a.M.

Berger, Peter L. (1980): *Der Zwang zur Häresie*. Fischer: Frankfurt a.M.

Berger, Peter L. (1998): *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung*. De Gruyter: Berlin/New York.

Berger, Peter L./Thomas Luckmann (1969): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Fischer: Frankfurt a.M.

Bergmann, Jörg/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hg.) (1993): *Religion und Kultur* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33). Westdeutscher Verlag: Opladen.

Berg-Schlosser, Dirk/Jakob Schissler (Hg.): *Politische Kultur in Deutschland. Bilanz und Perspektiven der Forschung* (Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 18). Westdeutscher Verlag: Opladen.

Berman, Morris ([1]1983): *Die Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newton'schen Zeitalters*. Dianus-Trikont: München.

Bertelsmann Stiftung (Hg.) (2007): *Religionsmonitor*, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh.

Betz, Georg ([2]1991): *Wenn der Menschlichkeit die Luft ausgeht. Eine biblische Therapie gegen den Notstand in Krankendienst und Altenpflege*. Herder: Freiburg i.Br. u.a.

Beyer, Heinrich/Hans Nutzinger (1991): *Erwerbsarbeit und Dienstgemeinschaft. Arbeitsbeziehungen in kirchlichen Einrichtungen – eine empirische Untersuchung*. Unter Mitarbeit von Holger Fischer. SWI: Bochum.

Beyer, Heinrich/Holger Fischer/Hans Nutzinger (1990): »Arbeitsbeziehungen in kirchlichen und diakonischen Einrichtungen«. In: *Zeitung für öffentliche und gemeinwirtschaftliche Unternehmen* 13, 1-20.

Bielefeldt, Heiner/Wilhelm Heitmeyer (Hg.) (1998): *Politisierte Religion*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Bödeker, Hans Erich (Hg.) (2002): *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*. Wallstein: Göttingen.

Borgolte, Michael (2006): *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n.Chr.* Siedler: München.

Börsenverein des Deutschen Buchhandels (Hg.) (1991-2002): *Buch und Buchhandel in Zahlen*. MVB Marketing- und Verlagsservice des Buchhandels: Frankfurt a.M.

Bourdieu, Pierre (2000): *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Universitätsverlag Konstanz: Konstanz.

Brachel von, Hans-Ulrich (1988): »Diakonales Handeln und Gemeindeentwicklung. Gemeindewerdung von Diakonie am Beispiel der Telefonseelsorge«. In: Cremer/Funke (Hg.): *Diakonisches Handeln*, 154-171.

Brand, Karl-Werner (1987): »Zur politischen Kultur der neuen sozialen Bewegungen«. In: Berg-Schlosser/Schissler (Hg.): *Politische Kultur in Deutschland*, 331-343.

Brandt, Sigrid (1993): *Religiöses Handeln in moderner Welt. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Braungart, Wolfgang/Manfred Koch/Gotthard Fuchs (Hg.) (1997): *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden, Bd. I: Um 1800*. Schönigh: Paderborn.

Braungart, Wolfgang/Manfred Koch/Gotthard Fuchs (Hg.) (1998): *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden, Bd. II: Um 1900*. Schönigh: Paderborn.

Braungart, Wolfgang/Manfred Koch (Hg.) (2000): *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden, Bd. III: Um 2000*. Schönigh: Paderborn.

Bruce, Steve (2002): *God is Dead. Secularization in the West*. Blackwell: Oxford u.a.

Bühler, Marianne (1995): *Frauen – Kirche – Ehrenamt. Entwicklungen und Perspektiven*. Klens: Düsseldorf.

Bürklin, Wilhelm P. (1986): »Evolution und Zyklen. Mögliche Beiträge der Zyklentheorie zur Verbesserung sozialwissenschaftlicher Theoriebildung«. In: Max Kaase (Hg.): *Politische Wissenschaft und politische Ordnung. Analysen zu Theorie und Empirie demokratischer Regierungsweise* (Festschrift zum 65. Geburtstag von Rudolf Wildenmann). Westdeutscher Verlag: Opladen, 265-278.

Busch, Johannes (1990): »Leitung verantworten«. In: Gerhard Röckle (Hg.): *Diakonische Kirche. Sendung – Dienst – Leitung. Versuche einer theologischen Orientierung*. Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 86-105.

Calic, Marie J. (1998): »Religion und Nationalismus im jugoslawischen Krieg«. In: Bielefeldt/Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religion*, 337–359.

Capra, Fritjof (1983): *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*. Scherz: Bern/München u.a.

Carrette, Jeremy (2005): *William James and »The Varietes of Religious Experience«. A Centenary Celebration*. Routledge: London.

Carrette, Jeremy (2007): *Religion and Critical Psychology. Religious Experience in the Knowledge Economy*. Routledge: London.

Cassirer, Ernst (1960): *Was ist der Mensch*. Kohlhammer: Stuttgart.

Cassirer, Ernst (1985): *Der Mythus des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Fischer: Frankfurt a.M.

Cassirer, Ernst ([8]1987): *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 2, Das mythische Denken*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

Cassirer, Ernst ([9]1990): *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 3, Phänomenlogie der Erkenntnis*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

Chaves, Mark/Philip Gorski (2001): »Religious Pluralism and Religious Participation«. In: *Annual Review of Sociology* 27, 261-281.

Christmann, Gabriela B. (1992): »Wissenschaftlichkeit und Religion: Über die Janusköpfigkeit der Sinnwelt von Umwelt- und Naturschützern. Eine wissenssoziologische Betrachtung von Ökologie-Gruppen«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 21, 200-211.

Cicero, Marcus Tullius (1996): *De natura deorum*. Hg. von Olof Gigon (Sammlung Tusculum). Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

Cohen, Hermann (1915): *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Töpelmann: Gießen.

Cohn, Jonas (1914): *Religion und Kulturwerte* (Philosophische Vorträge Nr. 6). Reuther & Reichard: Berlin.

Combe, Arno/Werner Helsper (1996a): »Einleitung: Pädagogische Professionalität. Historische Hypotheken und aktuelle Entwicklungstendenzen«. In: dies. (Hg.): *Pädagogische Professionalität*, 9-48.

Combe, Arno/Werner Helsper (Hg.) (1996b): *Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Conference of European Churches – Church and Society Commission (2004): The Relation of the European Union and Turkey from the Viewpoint of the Christian Churches. Discussion Paper, Brüssel.

Cremer, Inés/Dieter Funke (1988): *Diakonisches Handeln: Herausforderungen, Konfliktfelder, Optionen*. Lambertus: Freiburg i.Br.

Cuthbertson, Gilbert M. (1975): *Political Myth and Epic*. Michigan State University Press: East Lansing/MI.

Daiber, Karl-Fritz (1996): »Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse«. In: Gabriel (Hg.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*, 86-100.

Daiber, Karl-Fritz (1997): *Religion in Kirche und Gesellschaft. Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur*. Kohlhammer: Stuttgart u.a.

Daiber, Karl-Fritz/Thomas Luckmann (Hg.) (1980): *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*. Kaiser: München.

Deleuze, Gilles (1995): *Francis Bacon – Logik der Sensation*. Fink: München.

Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche von Westfalen (Hg.) ([2]1994): *Diakonie und Ehrenamt. Eine Arbeitshilfe für Ehren- und Hauptamtliche in Kirche und Diakonie mit Beiträgen und Informationen zum Thema Ehrenamt*. Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche von Westfalen: Münster.

Diels, Herman/Walther Kranz (Hg.) (2004): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Bde. Weidmann: Hildesheim.

Dittmer, Lowell (1977): »Political Culture and Political Symbolism: Toward a Theoretical Synthesis«. In: *World Politics* 29, 552-583.

Dobbelaere, Karel (1981): *Secularization. A multi-dimensional Concept*. Sage: London u.a.

Dobbelaere, Karel (2002): *Secularization. An Analysis at three Levels*. Peter Lang: Brüssel u.a.

Drehsen, Volker (1975): »Zum Interesse der sozialwissenschaftlichen Kritik an der Religion«. In: Karl-Wilhelm Dahm/Volker Drehsen/Günter Kehrer: *Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik*. Claudius: München, 281-327.

Drehsen, Volker (1980): »Kontinuität und Wandel der Religion. Die strukturell-funktionale Analyse in der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945. Versuch einer problemgeschichtlich und systematisch orientierten Bestandsaufnahme«. In: Daiber/Luckmann (Hg.): *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, 86-135.

Drehsen, Volker (1988): *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion. Hauptbd*. Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh.

Drehsen, Volker (1994): *Wie religionsfähig ist die Volkskirche. Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*. Kaiser/Mohn: Gütersloh.

Drude, Hartwig/Egbert Kahle/Rolf-Jürgen Korte (1991): *Management in diakonischen Unternehmen* (Arbeitsbericht 99 des Fachbereichs Wirtschafts- und Sozialwissenschaften an der Universität Lüneburg). Universität Lüneburg: Lüneburg.

Dubach, Alfred/Roland J. Campiche (Hg.) (1993): *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz* (Ergebnisse einer Repräsentativumfrage). NZN-Buchverlag u.a.: Zürich/Basel.

Durkheim, Émile ([3]1976): »Bestimmung einer moralischen Tatsache«. In: ders.: *Soziologie und Philosophie*. Suhrkamp: Frankfurt a.M., 84-117.

Durkheim, Émile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Durkheim, Émile (1984): *Erziehung, Moral und Gesellschaft: Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903*. Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Ebertz, Michael N. (1987): *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*. Mohr (Siebeck): Tübingen.

Ebertz, Michael N. (1992): »Leitbilder katholischer Krankenhäuser«. In: *Caritas* 93, 258-270.

Ebertz, Michael N. (1998): *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*. Knecht: Frankfurt a.M.

Eder, Klaus (1982): »A New Social Movement?«. In: *Telos* 52, 5-20.

Eder, Klaus (1990): *Environmentalism: A Case Study in the Innovative Reproduction of Cultural Traditions*. (Paper presented at the XIIth World Congress of Sociology in Madrid). Madrid.

Eder, Klaus (2002): »Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?«. In: *Berliner Journal für Soziologie* 12, 331-343.

Eichhorn, Siegfried/Heinz Lampert (Hg.): *Ziele und Aufgaben der freigemeinnützigen Krankenhäuser* (Beiträge zur Gesundheitsökonomie, Bd. 18). Hg. von der Robert Bosch Stiftung GmbH. Bleicher: Gerlingen.

Emeis, Dieter (1978): »Was ist ein christliches Krankenhaus?«. In: *Stimmen der Zeit* 196, 117-126.

Engelhardt, Klaus/Klaus von Loewenich/Peter Steinacker (Hg.) (1997): *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Mohn: Gütersloh.

Engels, Friedrich (⁴1892 [1884]): *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*. J.H.W. Dietz: Stuttgart.

Ermel, Horst D. (1971): *Die Kirchenaustrittsbewegung im Deutschen Reich 1906-1914. Studien zum Widerstand gegen die soziale und politische Kontrolle unter dem Staatskirchentum*. Diss. Köln.

Esposito, Elena (1995): »Interaktion, Interaktivität und Personalisierung der Massenmedien«. In: *Soziale Systeme* 1, 225-260.

Evangelisch-Lutherisches Diakoniewerk Neuendettelsau (Hg.) (1995): *Diakonie als Dimension der Kirche* (Diakonisch-Theologisches Symposion – 6. bis 8. Mai 1994). Freimund: Neuendettelsau.

Faber, Richard (²2002): *Abendland. Ein politischer Kampfbegriff*. Philo: Berlin.

Faber, Richard/Volkhard Krech (Hg.) (1999): *Kunst und Religion. Studien zur Kultursoziologie und Kulturgeschichte*. Königshausen & Neumann: Würzburg.

Faber, Richard/Volkhard Krech (Hg.) (2001): *Kunst und Religion im 20. Jahrhundert*. Königshausen & Neumann: Würzburg.

Feige, Andreas (²1977): *Kirchenaustritte. Eine soziologische Untersuchung von Ursachen und Bedingungen am Beispiel der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg*. Burckhardthaus-Verlag: Gelnhausen/Berlin.

Feil, Ernst (1986): *Religio. Bd. 1: Vom Frühchristentum bis zur Reformation* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 36). Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.

Feil, Ernst (1995): »Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von ›Religion‹«. In: *Ethik und Sozialwissenschaften* 6, 441-455.

Feil, Ernst (1997): *Religio. Bd. 2: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620)* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 70). Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.

Feil, Ernst (2001): *Religio. Bd. 3: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 79). Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.

Feil, Ernst (2007): *Religio. Bd. 4: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 91). Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.

Finke, Roger/Rodney Stark (1988): »Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906«. In: *American Sociological Review* 53, 41-49.

Firsching, Horst/Matthias Schlegel (1998): »Religiöse Innerlichkeit und Geselligkeit. Zum Verhältnis von Erfahrung, Kommunikabilität und Sozialität – unter besonderer Berücksichtigung des Religionsverständnisses Friedrich Schleiermachers«. In: Tyrell/Krech/Knoblauch (Hg.): *Religion als Kommunikation*, 31-81.

Fitzgerald, Timothy (2000). *The Ideology of Religious Studies*. Oxford University Press: New York u.a.

Friedrichs, Lutz/Michael Vogt (1996): *Sichtbares und Unsichtbares. Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften*. Ergon: Würzburg.

Fürstenberg, Friedrich (1999): *Die Zukunft der Sozialreligion*. Universitätsverlag Konstanz: Konstanz.

Funk, Silke (1998): *Die ambulante Hospizhilfe als ein neues Aufgabenfeld von Diakonie und Kirche. Erläutert an Ausbildung, Intention und Struktur im ehrenamtlichen Kontext* (Beiträge zur Diakoniewissenschaft N.F. 86). Dipl.Arb. Heidelberg.

Gabriel, Karl (1979): *Analysen der Organisationsgesellschaft. Ein kritischer Vergleich der Gesellschaftstheorien Max Webers, Niklas Luhmanns und der phänomenologischen Soziologie*. Campus: Frankfurt a.M./New York.

Gabriel, Karl (1990): »Verbandliche Caritas im Postkatholizismus«. In: *Caritas* 91, 575-584.

Gabriel, Karl (1992): *Christentum zwischen Moderne und Postmoderne*. Herder: Freiburg i.Br. u.a.

Gabriel, Karl (1993): »Wandel des Religiösen«. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 34, 28-36.

Gabriel, Karl (Hg.) (1996): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Kaiser/Mohn: Gütersloh.

Gärtner, Christel (1998): »Konversion in der rationalistischen Gesellschaft. Therapie oder religiöse Erweckung?«. In: Knoblauch/Krech/Wohlrab-Sahr (Hg.): *Religiöse Konversion*, 223-245.

Gärtner, Heribert W. (1993): »Das christliche Krankenhaus auf dem Weg zur Identität«. In: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 39, 354-360.

Gärtner, Heribert W. (1994): *Zwischen Management und Nächstenliebe. Zur Identität des kirchlichen Krankenhauses*. Matthias Grünewald: Mainz.

Garz, Detlef/Klaus Kraimer (Hg.) (1994): *Die Welt als Text: Theorie, Kritik und Praxis der objektiven Hermeneutik*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Gebauer, Gunter (1999): »Bewegte Gemeinschaften. Über religiöse Gemeinschaften im Sport«. In: *Merkur* 53, 936-952.
Gebhardt, Jürgen (1987): »Politische Kultur und Zivilreligion.« In: Berg-Schlosser/Schissler (Hg.): *Politische Kultur in Deutschland*, 49-60.
Gebhardt, Winfried (1994): *Charisma als Lebensform. Zur Soziologie des alternativen Lebens*. Reimer: Berlin.
Geertz, Clifford (1966): »Religion as a Cultural System«. In: Michael Banton (Hg.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Tavistock Publications: London, 1-46.
Geertz, Clifford (1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
Geiger, Lazarus (1869): *Der Ursprung der Sprache*. J.G. Cotta'sche Buchhandlung: Stuttgart.
Gephart, Werner (2011): »Grundelemente einer Theorie sozialer Sphären: Die Religion im Prozess von Scheidung, Durchmischung und Differenzierung der Sphären«. In: Georg Pfleiderer/Alexander Heit (Hg.): *Sphärendynamik I. Zur Analyse postsäkularer Gesellschaften*. Nomos: Baden-Baden, 13-57.
Geser, Hans (1999): »Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen«. In: Michael Krüggeler/Karl Gabriel/Winfried Gebhardt (Hg.): *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*. Westdeutscher Verlag: Opladen, 39-69.
Girard, René (1983): *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*. Herder: Freiburg i.Br.
Girard, René (1987): *Das Heilige und die Gewalt*. Benzinger: Zürich.
Gladigow, Burkhard (1997): »Friedrich Schleiermacher (1768-1834)«. In: Michaels (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft*, 17-27.
Glass, Horst/Eckhard Bieger (1988): *Das Kirchen- und Religionsverständnis von Katholiken und Protestanten*. Verlag Allgemeine Gemeinnützige Programmgesellschaft: München.
Goffman, Erving (1967): *Stigma*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
Goffman, Erving (1974): *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
Göhre, Paul (1909): *Die neueste Kirchenaustrittsbewegung aus den Landeskirchen in Deutschland*. Diederichs: Jena.
Gouldner, Alvin W. (1965): »Organizational Analysis«. In: Robert K. Merton/Leonard Broom/Leonard S. Cottrell Jr. (Hg.): *Sociology Today – Problems and Prospects*. Harper & Row: New York, 400-428.
Gouldner, Alvin W. (1984): »Romantisches und klassisches Denken. Tiefenstrukturen in den Sozialwissenschaften«. In: ders.: *Reziprozität und Autonomie. Ausgewählte Aufsätze*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Graf, Friedrich Wilhelm (1997): »›Dechristianisierung‹. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos«. In: Hartmut Lehmann (Hg.): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 130). Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 32-66.

Graf, Friedrich Wilhelm (2004): *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. Beck: München.

Grimm, Jacob (⁵1862): *Über den Ursprung der Sprache*. Dümmler: Berlin.

Grote, Christof (1993): *Ortsgemeinden und Diakoniestationen. Überlegungen zur diakonischen Gemeinde anhand der Arbeit der westfälischen Diakoniestationen*. Diss. Heidelberg.

Grözinger, Albrecht/Henning Luther (Hg.) (1987): *Religion und Biographie*. Kaiser: München.

Günther, Gotthard (1976): *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 1: Metaphysik der Logik – Nicht-aristotelische Logik – Reflexion – Stellenwerttheorie – Dialektik – Cybernetic ontology – Morphogrammatik – Transklassische Maschinentheorie*. Meiner: Hamburg.

Günther, Gotthard (1979): *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 2: Wirklichkeit als Poly-Kontexturalität*. Meiner: Hamburg.

Günther, Gotthard (1980): *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 3: Philosophie der Geschichte und Technik*. Meiner: Hamburg.

Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Hahn, Alois (1974): *Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft*. Campus: Frankfurt a.M./New York.

Hahn, Alois (1987a): »Identität und Selbstthematisierung«. In: ders./Volker Kapp (Hg.): *Bekenntnis und Geständnis*. Suhrkamp: Frankfurt a.M., 9-24.

Hahn, Alois (1987b): »Sinn und Sinnlosigkeit«. In: Hans Haferkamp/Michael Schmid (Hg.): *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Suhrkamp: Frankfurt a.M., 155-164.

Hahn, Alois (1988): »Biographie und Religion«. In: Hans-Georg Soeffner (Hg.): *Kultur und Alltag* (Sonderband 6 der Sozialen Welt). Schwartz: Göttingen, 49-60.

Hahn, Alois (1998): »Glaube und Schrift. Anmerkungen zu einigen Selbstthematisierungsformen von Hochreligionen mit besonderer Berücksichtigung des Christentums«. In: Tyrell/Krech/Knoblauch (Hg.): *Religion als Kommunikation*, 323-355.

Hahn, Alois/Herbert Willems (1993): »Schuld und Bekenntnis in Beichte und Therapie«. In: Bergmann/Hahn/Luckmann (Hg.): *Religion und Kultur*, 309-330.

Hahn, Alois/Herbert Willems/Rainer Winter (1991): »Beichte und Therapie als Formen der Sinngebung«. In: Gerd Jüttemann/Michael Sonntag/Christoph Wulf (Hg.*): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Psychologie-Verlag Union: Weinheim, 493-511.

Hahn, Alois/Jörg Bergmann/Thomas Luckmann (1993): »Die Kulturbedeutung der Religion in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften«. In: Bergmann/Hahn/Luckmann (Hg.): *Religion und Kultur*, 7-15.

Hamann, Johann Georg (1999 [1951]): *Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft: 1772-1788* (Sämtliche Werke, Bd. 3). Brockhaus: Wuppertal.

Hannigan, John A. (1990): »Apples and Oranges or Varieties of the same Fruit? The New Religious Movements and the New Social Movements Compared«. In: *Review of Religious Research* 31, 246-258.

Hannigan, John A. (1991): »Social Movement Theory and the Sociology of Religion: Toward a New Synthesis«. In: *Sociological Analysis* 52, 311-331.

Hanselmann, Johannes/Helmut Hild/Eduard Lohse (Hg.) (1984): *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*. Mohn: Gütersloh.

Harrisson, Lawrence E./Samuel P. Huntington (2000): *Culture matters. How Values shape human Progress*. Basic Books: New York.

Haseler, Stephen (2004): *Super-State: The New Europe and Its Challenge to America*. I.B. Tauris: London/New York.

Haug, Sonja/Stephanie Müssig/Anja Stichs (2009): *Muslimisches Leben in Deutschland*. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge: Nürnberg.

Haus der Kunst München (Hg.) (1996): *Francis Bacon*. Hatje: Ostfildern-Ruit.

Heiler, Friedrich (1961): *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Kohlhammer: Stuttgart.

Helbig, Gerhard (Hg.) (1997): Positionen und Erfahrungen. Unternehmensphilosophie in der Diakonie. LVH: Hannover.

Hellmann, Vanessa (2009): *Der Vertrag von Lissabon. Vom Verfassungsvertrag zur Änderung der bestehenden Verträge. Einführung mit Synopse und Übersichten*. Springer: Berlin u.a.

Hennig, Christoph (1989): *Die Entfesselung der Seele. Romantischer Individualismus in den deutschen Alternativkulturen*. Campus: Frankfurt a.M./New York.

Hepp, Andreas (2009): Medien – Event – Religion. Die Mediatisierung des Religiösen. VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden.

Herder, Johann Gottfried (1772): *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Voss: Berlin.

Herms, Eilert (1979): »Nachwort«. In: William James: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Eilert Herms. Walter: Olten/Freiburg i.Br., 481-521.

Hero, Markus (2010): *Die neuen Formen des religiösen Lebens. Eine institutionentheoretische Analyse neuer Religiosität*. Ergon Verlag: Würzburg 2010.

Hero, Markus/Volkhard Krech (2010): »Die Pluralisierung des religiösen Feldes in Deutschland. Empirische Befunde und systematische Überlegungen«. In: Gert Pickel/Kornelia Sammet (Hg.): *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*. VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden, 27-41.

Hild, Helmut (Hg.) (1974): *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage*. Burckhardthaus: Gelnhausen/Berlin.

Hildebrandt, Mathias/Manfred Brocker/Hartmut Behr (Hg.) (2001): *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften*. Westdeutscher Verlag: Wiesbaden.

Hintzen, Rainer (1990): »Gemeinde und Krankenhaus. Zwei ›Welten‹ begegnen sich?!«. In: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück* 42, 107-114.

Hoffman, Shirl J. (Hg.) (1992): *Sport and Religion*. Human Kinetics Publishers: Champaign, IL.

Höhmann, Peter/Volkhard Krech (2004): »Die vierte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Alles wie gehabt?«. In: *Praktische Theologie* 39, 3-12.

Hölscher, Lucian (1990): »Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert«. In: *Historische Zeitschrift* 250, 595-627.

Hölscher, Lucian (2001): *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg*. 4 Bde. De Gruyter: Berlin/New York.

Honer, Anne (1985): »Beschreibung einer Lebens-Welt. Zur Empirie des Bodybuilding«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 14, 131-139.

Honer, Anne/Ronald Kurt/Jo Reichertz (Hg.) (1999): *Diesseitsreligion. Zur Deutung moderner Kultur*. Universitätsverlag Konstanz: Konstanz.

Horn, Klaus-Peter (1982): *Rebellion gegen den Verstand? Eine Sozialwissenschaftliche Untersuchung über deutsche Neo-Sannyasins in Poona*. Diss. Berlin.

Huber, Stefan (2003): *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Leske + Budrich: Opladen.

Huber, Stefan (2008): »Aufbau und strukturierende Prinzipien des Religionsmonitors«. In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Religionsmonitor 2008*. Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh, 19-32.

Huber, Wolfgang/Johannes Friedrich/Peter Steinacker (Hg.) (2006): *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh.

Humboldt, Wilhelm von (1995): *Schriften zur Sprache*. Reclam: Stuttgart.

Huntington, Samuel P. (2004): *Who are we? The Challenges to America's national Identity*. Simon & Schuster: New York

Inglehart, Ronald (1983): »Traditionelle politische Trennungslinien und die Entwicklung der neuen Politik in westlichen Gesellschaften.« In: *Politische Vierteljahresschrift* 24, 139-165.

Inglehart, Ronald/Michael Minkenberg (2000): »Die Transformation religiöser Werte in entwickelten Industriegesellschaften«. In: Heinz-Dieter Meyer/Michael Minkenberg/Ilona Ostner (Hg.): *Jahrbuch für Europa- und Nordamerika-Studien 2: Religion und Politik. Zwischen Universalismus und Partikularismus*. Leske + Budrich: Opladen, 125-138.

Institut für Demoskopie Allensbach (1992): *Kirchenaustritte. Eine Untersuchung zur Entwicklung und zu den Motiven der Kirchenaustritte*. Allensbach.

Institut für Demoskopie Allensbach/Franz-Xaver Kaufmann (1968): »Zur Bestimmung und Messung der Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland«. In: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. 4: Beiträge zur religionssoziologischen Forschung*. Westdeutscher Verlag: Opladen, 63-100.

Isenberg, Wolfgang/Matthias Sellmann (Hg.) (2000): *Konsum als Religion? Über die Wiederverzauberung der Welt*. Kühlen: Mönchengladbach.

Jaeschke, Walter (1992): »Religionsphilosophie«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8*. Hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 748-763.

Jäger, Alfred ([3]1990): *Diakonie als christliches Unternehmen. Theologische Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik*. Mohn: Gütersloh.

Jäger, Alfred (1992): *Diakonische Unternehmenspolitik. Analysen und Konzepte kirchlicher Wirtschaftsethik*. Mohn: Gütersloh.

Jagodzinski, Wolfgang (1995): »Säkularisierung und religiöser Glaube. Rückgang traditioneller Religiosität und religiöser Pluralismus in Westeuropa«. In: Karl-Heinz Reuband/Franz U. Pappi/Heinrich Best (Hg.): *Die deutsche Gesellschaft in vergleichender Perspektive. Festschrift für Erwin K. Scheuch*. Westdeutscher Verlag: Opladen, 261-285.

James, William (1914): *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung*. Insel: Frankfurt a.M.

Joas, Hans (2004): *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Herder: Freiburg i.Br. u.a.

Jödicke, Ansgar (1993): »Die moderne Religiosität von Bekehrten. Eine Studie zum Evangelikalismus in der Schweiz«. In: Bergmann/Hahn/Luckmann (Hg.): *Religion und Kultur*, 218-230.

Jonas, Hans (1999): *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. Insel: Frankfurt a.M.

Kahle, Egbert (Hg.) (1996): *Wertedefizite im Management: Effizienzdefizite in der Diakonie? Bericht vom Symposium der diakonischen Heime in Kästorf e. V. am 16. und 17.2.1996* (Arbeitsbericht 167 des Fachbereichs Wirtschafts- und Sozialwissenschaften an der Universität Lüneburg). Universität Lüneburg: Lüneburg.

Kallscheuer, Otto (2006): *Die Wissenschaft vom lieben Gott. Eine Theologie für Recht- und Andersgläubige, Agnostiker und Atheisten*. Eichborn: Frankfurt a.M.

Kant, Immanuel (1983a): »Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft«. In: ders.: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Teil 2* (Werke in zehn Bänden, Bd. 7). Hg. von Wilhelm Weischedel. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

Kant, Immanuel (1983b): »Kritik der praktischen Vernunft«. In: In: ders.: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Teil 1* (Werke in zehn Bänden, Bd. 6). Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

Karle, Isolde (²2001): *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh.

Karow, Yvonne (1990): *Bhagwan-Bewegung und Vereinigungskirche. Religions- und Selbstverständnis der Sannyasins und der Munies*. Kohlhammer: Stuttgart u.a.

Kaufmann, Franz-Xaver (1980): »Nationalökonomie und Soziologie. Zum Problem der Interdisziplinarität in den Sozialwissenschaften«. In: Emil Küng (Hg.): *Wandlungen in Wirtschaft und Gesellschaft* (Festschrift für Walter Adolf Jöhr zum 70. Geburtstag). Mohr (Siebeck): Tübingen, 31-49.

Kaufmann, Franz-Xaver (1989): *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Mohr (Siebeck): Tübingen.

Kaufmann, Franz-Xaver (1993): »Selbstreferenz oder Selbstreverenz? Die soziale und religiöse Ambivalenz von Individualisierung«. In: *Ehrenpromotion Franz-Xaver Kaufmann. Eine Dokumentation*. Hg. von der Pressestelle der Ruhr-Universität Bochum in Zusammenarbeit mit der Fakultät für Katholische Theologie. Ruhr-Universität: Bochum, 25-46.

Kaufmann, Franz-Xaver (2000): *Wie überlebt das Christentum?* Herder: Freiburg i.Br. u.a.

Kehrer, Günter (1982): *Organisierte Religion*. Kohlhammer: Stuttgart u.a.

Kehrer, Günter (1988a): *Einführung in die Religionssoziologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

Kehrer, Günter (1988b): »Religiöse Gruppenbildungen«. In: Hartmut Zinser (Hg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Reimer: Berlin, 96-113.

Kepel, Gilles (1991): *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. Piper: München/Zürich.

Kippenberg, Hans G. (1998): »Religionssoziologie«. In: *Theologische Realenzyklopädie, Bd. 29*. De Gruyter: Berlin/New York, 20-33.

Kippenberg, Hans G. (2008): *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*. Beck: München.

Kippenberg, Hans G./Kocku von Stuckrad (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft*, Beck: München.

Klimkeit, Hans-Joachim (1997): »Friedrich Max Müller (1823-1900)«. In: Michaels (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft*, 29-40.

Kloos, Basina M. (1989): »Führen statt Verwalten – Erwartungen aus der Sicht des Krankenhausträgers«. In: *Krankenhaus Umschau* 58, 802-804.

Klosinski, Gunther (1985): *Warum Bhagwan? Auf der Suche nach Heimat, Geborgenheit und Liebe*. Kösel: München.

Knoblauch, Hubert (1989): »Das unsichtbare Zeitalter. ›New Age‹, privatisierte Religion und kultisches Milieu«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, 503-525.

Knoblauch, Hubert (1991): »Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse«. In: Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, 7-41.

Knoblauch, Hubert/Volkhard Krech/Monika Wohlrab-Sahr (Hg.) (1998): *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Universitätsverlag Konstanz: Konstanz.

Korte, Rolf-Jürgen (1992): *Controlling in diakonischen Unternehmen* (Arbeitsbericht 107 des Fachbereichs Wirtschafts- und Sozialwissenschaften an der Universität Lüneburg). Universität Lüneburg: Lüneburg.

Kramer, Hannes (1990): »Versuch eines Brückenschlags zwischen Verbands-Caritas und Gemeinde-Diakonie«. In: *Pastoraltheologische Informationen* 10, 39-63.

Krech, Volkhard (1993): »Politischer Protest mit spirituellen Mitteln. Überlegungen zur Funktion religiöser Symbole in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen«. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 6, 76-91.

Krech, Volkhard (1995a): »Was ist religiöse Bekehrung? Ein Streifzug durch 10 Jahre soziologischer Konversionsforschung«. In: *Handlung, Kultur, Interpretation* 4, 131-159.

Krech, Volkhard (1995b): »Zwischen Historisierung und Transformation von Religion: Diagnosen zur religiösen Lage um 1900 bei Max Weber, Georg Simmel und Ernst Troeltsch«. In: Krech/Tyrell (Hg.): *Religionssoziologie um 1900*, 313-349.

Krech, Volkhard (1997): »Soziologische Aspekte«. In: Wolfgang Bock/Hans Diefenbacher/Volkhard Krech/Hans-Richard Reuter: *Reformspielräume in der Kirche. Ortsgemeinde und Regionalstrukturen am Beispiel der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig*. FEST: Heidelberg, 31-69, 209-244.

Krech, Volkhard (1998a): *Georg Simmels Religionstheorie*. Mohr Siebeck: Tübingen.

Krech, Volkhard (1998b): »Religiöse Erfahrung – was oder wie? Zur soziologischen Rekonzeptualisierung eines religionswissenschaftlichen Begriffs anhand der Analyse von Konversionsberichten«. In: Tyrell/Krech/Knoblauch (Hg.): *Religion als Kommunikation*, 473-504.

Krech, Volkhard (1999a): »Quo vadis? Der Weg als ein religionsgeschichtliches Elementarsymbol«. In: Manfred Bauschulte/Volkhard Krech/Hilge Landweer (Hg.): *Wege – Bilder – Spiele. Festschrift zum 60. Geburtstag von Jürgen Frese*. Aisthesis: Bielefeld, 187-199.

Krech, Volkhard (1999b): *Religionssoziologie*. transcript: Bielefeld.

Krech, Volkhard (2000): »Religiöse Programmatik und diakonisches Handeln. Erwägungen zur Spezifik kirchlicher Wohlfahrtsverbände«. In: Karl Gabriel (Hg.): *Die Zukunft kirchlicher Wohlfahrtsverbände*. Duncker & Humblot: Berlin.

Krech, Volkhard (2001): »Eros oder Thanatos – eine Frage der Perspektive. Über Francis Bacons Triptychon Crucifixion«. In: Faber/Krech (Hg.): *Kunst und Religion im 20. Jahrhundert*, 139-155.

Krech, Volkhard (2002): *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*. Mohr Siebeck: Tübingen.

Krech, Volkhard (2005a): »Europa als Wertegemeinschaft? Integralistische Tendenzen im Diskurs über die europäische Identität«. In: Alkier, Stefan/Hermann Deuser/Gesche Linde (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus. Analysen und Kritiken*. Francke: Tübingen, 45-61.

Krech, Volkhard (2005b): »Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – eine religionssoziologische Bestandsaufnahme«. In: Hartmut Lehmann (Hg.), *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten*. Wallstein Verlag: Göttingen, 116-144.

Krech, Volkhard (2007): »Exklusivität, Bricolage und Dialogbereitschaft. Wie die Deutschen mit religiöser Vielfalt umgehen«. In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Religionsmonitor*, 35-44.

Krech, Volkhard (2008): »Brauchen sich Kultur und Religion?« In: Richard Faber/Frithjof Hager (Hg.): *Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur? Kultur- und Religionssoziologie heute*. Königshausen & Neumann: Würzburg 2008, 210-224.

Krech, Volkhard/Matthias Schlegel (1998): »Auf der Suche nach dem ›wahren Selbst‹. Über den Zusammenhang von Konversion und der Konstitution religiöser Identität«. In: Knoblauch/Krech/Wohlrab-Sahr (Hg.): *Religiöse Konversion*, 169-192.

Krech, Volkhard/Hartmann Tyrell (1995): »Religionssoziologie um die Jahrhundertwende. Zu Vorgeschichte, Kontext und Beschaffenheit einer Subdisziplin der Soziologie«. In: dies. (Hg.): *Religionssoziologie um 1900*, 11-78.

Krech, Volkhard/Hartmann Tyrell (Hg.) (1995): *Religionssoziologie um 1900*. Ergon: Würzburg.

Krolzik, Udo (1998a): »Gottes Liebe und Gerechtigkeit Gestalt geben«. In: ders. (Hg.): *Zukunft der Diakonie*, 7-10.

Krolzik, Udo (Hg.) (1998b): *Zukunft der Diakonie. Zwischen Kontinuität und Neubeginn*. Luther-Verlag: Bielefeld.

Krüggeler, Michael (1993): »Inseln der Seligen. Religiöse Orientierungen in der Schweiz«. In: Dubach/Campiche (Hg.): *Jede(r) ein Sonderfall?*, 93-132.

Kurtz, Thomas (2000): »Moderne Professionen und Gesellschaftliche Kommunikation«. In: *Soziale Systeme* 6, 169-194.

Lanczkowski, Günter (1980): *Einführung in die Religionswissenschaft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

Lankheit, Klaus (1959): *Das Triptychon als Pathosformel*. Winter: Heidelberg.

Lanwerd, Susanne (2002): *Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit*. Königshausen und Neumann: Würzburg.

Leeuw, Gerardus van der (²1956): *Phänomenologie der Religion*. Mohr (Siebeck): Tübingen.

Livius, Titus (1986): *Ab Urbe Condita. Liber I. Römische Geschichte. 1. Buch*. Reclam: Ditzingen.

Lohmann, David (1997): *Das Bielefelder Diakonie-Managementmodell (Leiten, Lenken, Gestalten - Theologie und Ökonomie), Bd. 1*. Kaiser/Mohn: Gütersloh.

Lübbe, Hermann (1965 [²1975, 2003]): *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Alber: Freiburg i.Br. u.a.

Lübbe, Hermann (1981): »Staat und Zivilreligion«. In: Norbert Achterberg/Dieter Wyduckel (Hg.): *Legitimation des modernen Staates* (Vorträge der Tagung der Deutschen Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie [IVR] in der Bunderepublik Deutschland vom 8.-11.10.1980 in Münster). Steiner: Wiebaden, 40-64.

Lübbe, Hermann (1986): *Religion nach der Aufklärung*. Styria: Graz u.a.

Lubbock, John (1870): *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man: Mental and Social Condition of Savages*. Longmans, Green, and Co.: London.

Luckmann, Thomas (1963): *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*. Rombach: Freiburg i.Br.

Luckmann, Thomas (1985): »Über die Funktion der Religion«. In: Peter Koslowski (Hg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*. Mohr (Siebeck): Tübingen, 26-41.

Luckmann, Thomas (1986): »Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens: Komunikative Gattungen«. In: Neidhardt/Lepsius/Weiß (Hg.): *Kultur und Gesellschaft*, 191-211.

Luckmann, Thomas (1991a): *Die unsichtbare Religion*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Luckmann, Thomas (1991b): »The New and the Old in Religion«. In: Pierre Bourdieu/James S. Coleman (Hg.): *Social Theory for a Changing Society*. Boulder: New York, 167-182.

Luckmann, Thomas (1998): »Moralpredigten in der modernen Gesellschaft?«. In: Tyrell/Krech/Knoblauch (Hg.): *Religion als Kommunikation*, 391–416.

Luhmann, Niklas (1972): »Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen«. In: Jakobus Wössner (Hg.): *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Ferdinand Enke: Stuttgart, 245-285.

Luhmann, Niklas (1975): »Interaktion, Organisation, Gesellschaft«. In: ders.: *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Westdeutscher Verlag: Opladen, 9-20.

Luhmann, Niklas (1977): *Funktion der Religion*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
Luhmann, Niklas (1981): »Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas«. In: ders.: *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. Westdeutscher Verlag: Opladen, 293-308.
Luhmann, Niklas (1983): *Legitimation durch Verfahren*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
Luhmann, Niklas (1986): Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Westdeutscher Verlag: Opladen.
Luhmann, Niklas (1989): »Die Ausdifferenzierung der Religion«. In: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3*. Suhrkamp: Frankfurt a.M., 259-357.
Luhmann, Niklas (1991): »Religion und Gesellschaft«. In: *Sociologia Internationalis* 29, 133-139.
Luhmann, Niklas (1995): »Kultur als historischer Begriff«. In: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik IV*. Suhrkamp: Frankfurt a.M., 31-54.
Luhmann, Niklas (1996a): »Die Sinnform Religion«. In: *Soziale Systeme* 2, 3-33.
Luhmann, Niklas (1996b): »Religion als Kultur«. In: Otto Kallscheuer (Hg.): *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Funamentalismus*. S. Fischer: Frankfurt a.M., 291-315.
Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd. I*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
Luhmann, Niklas (1998): »Religion als Kommunikation«. In: Tyrell/Krech/Knoblauch (Hg.): *Religion als Kommunikation*, 135-145.
Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.
Lukatis, Ingrid (1980): »Empirische Forschung zum Thema Religion in Westdeutschland, Österreich und der deutschsprachigen Schweiz«. In: Daiber/Luckmann (Hg.): *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, 199-220.
Lukatis, Ingrid (1990): »Empirische Religions- und Kirchensoziologie in Deutschland in den 80er Jahren«. In: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 34, 303-317.
Mack, Gabriele (1991): *Religion als Therapie? Zur Frage einer religiösen Komponente bei den Anonymen Alkoholikern*. Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg: Oldenburg.
Maine, Henry Sumner (1861): *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*. John Murray: London.
Manemann, Jürgen/Bernd Wacker (Hg.) (2008): *Politische Theologie – gegengelesen, (Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 5)*. Lit: Berlin/Münster.

Marotzki, Winfried/Horst Niesyto (Hg.) (2006): *Bildinterpretation und Bildverstehen: methodische Ansätze aus sozialwissenschaftlicher, kunst- und medienpädagogischer Perspektive*. VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden.

Marty, Martin E./R. Scott Appleby (Hg.) (1991-1995): *The Fundamentalism Project*. (5 Bde.). University of Chicago Press: Chicago.

Marx, Karl: ([11]1975): *Das Kapital: Bd. 1* (Werke, Bd. 23). Dietz Verlag: Berlin/DDR.

Matthes, Joachim (1992): »Auf der Suche nach dem ›Religiösen‹. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung«. In: *Sociologia Internationalis* 30, 129-142.

Matthes, Joachim (1993): »Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens«. In: Bergmann/Hahn/Luckmann (Hg.): *Religion und Kultur*, 16-30.McCutcheon, Russell T. (2007): *Studying Religion. An Introduction*. Equinox: London u.a.

McLennan, John Ferguson (1865): *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. A & C Black: Edingburgh.

McLeod, Hugh (1999): »Comparing Secularisations: Germany and Britain«. In: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hg.): *Religionspolitik in Deutschland. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*. Kohlhammer: Stuttgart u.a., 177-192.

Mead, George H. ([9]1993): *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Mit einer Einleitung und hg. von Charles W. Morris. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Mehlis, Georg (1917): *Einführung in ein System der Religionsphilosophie*. Mohr (Siebeck): Tübingen.

Mensching, Gustav ([2]1968): *Soziologie der Religion*. Röhrscheid: Bonn.

Merton, Robert K. ([4]1964): *Social Theory and Social Structure*. The Free Press: Glencoe.

Michaels, Axel (Hg.) (1997): *Klassiker der Religionswissenschaft*, Beck: München.

Mol, Hans (1976): *Identity and the Sacred. A Scetch for a new social scientific Theory of Religion*. Blackwell: Oxford.

Möller, Dunja (1993): *Sanfte Medizin. Anthroposophische Heilkunst und ihre Umsetzung in den klinischen Alltag (Medizinkulturen im Vergleich, Bd. 6)*. Lit: Münster/Hamburg.

Morgan, Lewis Henry (1877): *Ancient Society, or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. Mit einer Einführung von D. Chattopadhyaya. H. Holt: London.

Müller, Friedrich Max (1873): *Introduction to the Science of Religion*. Longmans, Green, and Co.: London (dt. [1874]: *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Trübner: Straßburg).

Müller, Ulrich/Anne Marie Leimkühler (1992): *Zwischen Allmacht und Ohnmacht. Untersuchungen zum Welt-, Gesellschafts- und Menschenbild von neureligiösen Bewegungen*. Roderer: Regensburg.

Müller-Rommel, Ferdinand (1985): »Social Movements and the Greens: New Internal Politics in Germany«. In: *European Journal of Political Research* 13, 53-67.

Nachbauer, Kurt (1990): »Berufliche Mitarbeit in der Caritas. Bedingungen, Bedarf, Motive«. In: *Caritas* 91, 389-398.

Nagel, Peter (1979): *Lebensberatung. Therapeutische Seelsorge aus der Sicht einer christlichen Psychosophie*. Haag & Herchen: Frankfurt.

Nassehi, Armin (1995): »Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne«. In: Wohlrab-Sahr (Hg.): *Biographie und Religion,* 103-126.

Neidhardt, Friedhelm (1979): »Das innere System sozialer Gruppen«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 31, 639-660.

Neidhardt, Friedhelm (Hg.) (1983a): *Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 25). Westdeutscher Verlag: Köln.

Neidhardt, Friedhelm (1983b): »Themen und Thesen zur Gruppensoziologie«. In: ders. (Hg.): *Gruppensoziologie,* 12-34.

Neidhardt, Friedhelm/M. Rainer Lepsius/Johannes Weiß (Hg.) (1986): *Kultur und Gesellschaft* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27). Westdeutscher Verlag: Opladen.

Nelles, Wilfried (1985): *Das rote Tuch. Bhagwan-Kommunen in Deutschland*. Heyne: München.

Nullmeier, Frank (1989): »Institutionelle Innovationen und neue soziale Bewegungen«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 26, 3-16.

Nuscheler, Franz/Karl Gabriel/Monika Treber (1996): *Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis*. Matthias Grünewald: Mainz.

O'Dea, Thomas F. (1964): »Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion«. In: Friedrich Fürstenberg (Hg.): *Religionssoziologie*. Luchterhand: Neuwied a.Rh./Berlin, 207-213.

O'Dea, Thomas F. (1966): *The Sociology of Religion*. Prentice-Hall: Englewood Cliffs.

O'Dea, Thomas F. (1970): *Sociology and the Study of Religion*. Basic Books: New York u.a.

Oevermann, Ulrich (1991): »Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen«. In: Stefan Müller-Doohm (Hg.): *Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart*. Suhrkamp: Frankfurt a.M., 267-336.

Oevermann, Ulrich (1995): »Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und sozialer Zeit«. In: Wohrab-Sahr (Hg.): *Biographie und Religion*, 27-102.

Oevermann, Ulrich (1996): »Theoretische Skizze einer revidierten Theorie professionalisierten Handelns«. In: Combe/Helsper (Hg.): *Pädagogische Professionalität* (1996b), 70-182.

Oevermann, Ulrich/Tilman Allert/Elisabeth Konau/Jürgen Krambeck (1979): »Die Methodologie einer ›objektiven Hermeneutik‹ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften«. In: Hans-Georg Soeffner (Hg.): *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*. Metzler: Stuttgart, 352-434.

Otto, Rudolf ([7]1922): *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Trewendt/Granier: Breslau.

Paris, Rainer (1989): »Auf der Stelle. Neue Literatur zur Entwicklung sozialer Bewegungen«. In: *Soziologische Revue* 12, 257-262.

Parsons, Talcott (1975): *Gesellschaften. Evolutionäre und komparative Perspektiven*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Peirce, Charles Sanders (1976): *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Percy, Martyn/Rogan Taylor (1997): »Something for the Weekend, Sir. Leisure, Ecstasy and Identity in Football and Contemporary Religion«. In: *Leisure Studies* 16, 37-49.

Pfender, Gottfried-Martin (1930): *Kirchenaustritt und Kirchenaustrittsbewegung in Preußen*. (Selbstverlag): Breslau.

Pfleiderer, Georg (1992): *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler*. Mohr (Siebeck): Tübingen.

Pollack, Detlef (1994): *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*. Kohlhammer: Stuttgart.

Pollack, Detlef (1995): »Was ist Religion? Probleme einer Definition«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, 163-190.

Pollack, Detlef (1996): »Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie«. In: Gabriel (Hg.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*, 57-85.

Pollack, Detlef (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Mohr Siebeck: Tübingen.

Pollack, Detlef (2008): »Die Pluralisierung des Religiösen und ihre religiösen Konsequenzen«. In: Karl Gabriel, Hans-Joachim Höhn (Hg.): *Religion heute – öffentlich und politisch: Provokationen, Kontroversen, Perspektiven*. Schoningh: Paderborn, 9-36.

Pollack, Detlef/Irena Borowik/Wolfgang Jagodzinski (Hg.) (1998): *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*. Ergon: Würzburg.

Pollack, Detlef/Gert Pickel (1999): »Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 28, 465-483.

Pollack, Detlef/Gert Pickel (2000): »Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative: Antwort auf Monika Wohlrab-Sahr und Michael Krüggeler«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 29, 244-248.

Pompey, Heinrich (1992): »Das Profil der Caritas und die Identität ihrer Mitarbeiter(innen)«. In: *Caritas: Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes '93*, 11-26.

Polybius (1985): *Historiae. Bd. 2.* Hg. von Theodor Büttner-Wobst. Teubner (edition sterotypa): Stuttgart.

Prebish, Charles (Hg.) (1993): *Religion and Sport.* The Meeting of Sacred and Profane. Greenwood Press: Westford u.a.

Pufendorf, Samuel (2002): *Eris Scandica und andere polemische Schriften über das Naturrecht* (Gesammelte Werke Bd. 5), Akademie Verlag: Berlin.

Rammstedt, Otthein (1978): *Soziale Bewegung.* Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Raschke, Joachim (1987): »Zum Begriff der sozialen Bewegung«. In: Roland Roth/Dieter Rucht (Hg.): *Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland.* Campus: Frankfurt a.M., 19-29.

Rausch, Roland (1984): *Die freigemeinnützigen Krankenhäuser in der Bundesrepublik Deutschland – Entwicklung, Lage, Leistungen und Zukunftsaussichten* (Beiträge zur Gesundheitsökonomie, Bd. 14, hg. von der Robert Bosch Stiftung GmbH). Bleicher: Gerlingen.

Rausch, Roland (1988): »Das Selbstverständnis freigemeinnütziger Krankenhäuser und gesellschaftliche Erwartungen. Ergebnisse einer Studie«. In: Eichhorn/Lampert (Hg.): *Ziele und Aufgaben der freigemeinnützigen Krankenhäuser*, 87-133.

Rickert, Heinrich (1921): *System der Philosophie. Bd. 1: Allgemeine Grundlegung der Philosophie.* Mohr (Siebeck): Tübingen.

Ricoeur, Paul (1971): *Die Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld, Bd. II.* Alber: Freiburg i.Br./München.

Ricoeur, Paul (1984): »Poetik und Symbolik«. In: Hans-Peter Duerr (Hg.): *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade.* Suhrkamp: Frankfurt a.M., 11-34.

Riesebrodt, Martin (1990): *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung.* Mohr (Siebeck): Tübingen.

Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«.* Beck: München.

Robbins, Thomas/Roland Robertson (Hg.) (1987): *Church-State Relations: Tensions und Transitions.* Transaction Books: New Brunswick/NJ.

Royce, Josiah (1908): *The Philosophy of Loyalty.* Macmillan: New York.

Royce, Josiah (1912): *The Sources of Religious Insight. Lectures Delivered before Lake Forest College on the Foundation of the Late William Bross.* Scribner's Sons: New York.

Royce, Josiah (1919): *The Hope of the Great Community.* Macmillan: New York.

Rössler, Dietrich ([2]1994): *Grundriß der Praktischen Theologie.* De Gruyter: Berlin/New York.

Rucht, Dieter (1988): »Gegenöffentlichkeit und Gegenexperten: Zur Institutionalisierung des Widerspruchs in Politik und Recht«. In: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 9, 290-305.

Rückert, Markus (1990): *Diakonie und Ökonomie. Verantwortung – Finanzierung – Wirtschaftlichkeit*. Mohn: Gütersloh.

Rudolph, Kurt (1962): *Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte und zum Problem der Religionswissenschaft*. Akademie-Verlag: Berlin.

Rudolph, Kurt (1994): »Inwieweit ist der Begriff ›Religion‹ eurozentristisch?«. In: Ugo Bianchi (Hg.): *The Notion of »Religion« in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-8th September, 1990*. »L'Erma« di Brettschneider: Rom, 131-139.

Ruh, Ulrich (1981): *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*. Herder: Freiburg i.Br. u.a.

Sammet, Kornelia (1998): *Beruf Pfarrerin. Eine empirische Untersuchung zu Berufsbild und Berufspraxis von Pfarrerinnen in der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg*. Spitz: Berlin.

Satyananda, Swami (1981): *Im Grunde ist alles ganz einfach. Gespräche mit sieben Bhagwan-Jüngern über ihre Beziehung zum Meister und zur Kommune, über Liebe und Sex, über Politik und Drogen, über Wiedergeburt und Erleuchtung, über Freunde und Eltern*. Ullstein: Frankfurt a.M./Berlin/Wien.

Scharffenorth, Gerta/A. M. Klaus Müller (Hg.) (1990): *Patienten-Orientierung als Aufgabe. Kritische Analyse der Krankenhaussituation und notwendige Neuorientierung*. FEST: Heidelberg.

Schelsky, Helmut (1957): »Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie«. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 1, 153-174.

Schieder, Rolf (1987): *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*. Mohn: Gütersloh.

Schieder, Wolfgang (1987): »Religion in der Sozialgeschichte«. In: ders./Volker Sellin (Hg.): *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang. Bd. III: Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 9-31.

Schimank, Uwe (1983): *Neoromantischer Protest im Spätkapitalismus. Der Widerstand gegen die Stadt- und Landschaftsverödung*. AJZ Druck & Verlag: Bielefeld.

Schimank, Uwe ([3]2007): *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*. VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden.

Schimmel, Annemarie (1985): *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus*. Eugen Diederichs: Köln.

Schleiermacher, Friedrich ([6]1967): *Reden über die Religion (1799)*. Hg. von Rudolf Otto. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.

Schleiermacher, Friedrich ([7]1991 [1899, zuerst: 1799]): *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zum Hundertjahr-Gedächtnis ihres ersten Erscheinens in ihrer ursprünglichen Gestalt*. Neu hg. und eingeleitet von Rudolf Otto. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.

Schmidt, Thomas M. (2008): »Der Begriff der Postsäkularität«. In: Jürgen Manemann/Bernd Wacker (Hg.): *Politische Theologie – gegengelesen* (Jahrbuch Politische Theologie Bd. 5). Lit: Berlin/Münster, 244-254.

Schneider, Gerald (1988): »Hermeneutische Strukturanalyse von qualitativen Interviews«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 40, 223-244.

Schneider, Gert (1988): »Gemeindewerdung von Diakonie oder Diakonisierung von Gemeinde?«. In: Cremer/Funke (Hg.): *Diakonisches Handeln*, 144-153.

Schöbinger, Gertrud (1987): *Die Bedeutung neuer östlicher Bewegungen für junge Menschen im Westen: Beispiel der Neo-Sannyas-Bewegung*. Diss. Aachen.

Scholtz, Gunter (1984): *Die Philosophie Schleiermachers* (Erträge der Forschung Bd. 217). Wissenschaftliche Buchgemeinschaft: Darmstadt.

Schröder, Winfried (1998): *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt.

Schubert von, Hartwig/Wolfgang Kinzinger/Heiner Lücke-Janssen/Barbara Schneider/Wolfgang Schrödter/Wolfgang Vogelmann (1998): *Von der Seele reden. Eine empirisch-qualitative Studie über psychotherapeutische Beratung in kirchlichem Auftrag*. Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn.

Schürholz, Jürgen (1988): »Ziele und Leistungen anthroposophischer Krankenhäuser«. In: Eichhorn/Lampert (Hg.): *Ziele und Aufgaben der freigemeinnützigen Krankenhäuser*, 157-162.

Schütz, Alfred (1971): »Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft«. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze, Bd. I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Aus dem Amerikanischen übersetzt und mit einem »Nachwort zur Übersetzung« versehen von Benita Luckmann und Richard Grathoff. Nijhoff: Den Haag, 331-411.

Seguin, Bernd (1983): »Ehrenamtliche Mitarbeit der Gemeinde im Krankenhaus«. In: *Diakonie* 9, 110-114.

Shah, Idries ([4]1984): *Die Sufis. Botschaft der Derwische, Weisheit der Magier*. Diederich: Düsseldorf.

Siebeck, Hermann (1893): *Lehrbuch der Religionsphilosophie*. Mohr (Siebeck): Freiburg i.Br.

Siebert, Horst (1985): »Wege zu einer ökologisch orientierten Wissenschaft«. In: Gerd Michelsen/Horst Siebert (Hg.): Ökologie lernen. Anleitungen zu einem veränderten Umgang mit der Natur. Fischer: Frankfurt a.M., 42-49.

Simmel, Georg (1916): *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*. Wolff: Leipzig.

Simmel, Georg (1923): »Aus dem nachgelassenen Tagebuch«. In: ders.: *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre*. Hg. und mit einem Vorwort von Gertrud Kantorowicz. Drei-Masken: München, 1-46.

Simmel, Georg (1991): *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, 2. Bd. (1893)* (Gesamtausgabe, Bd. 4). Hg. von Klaus Christian Köhnke. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Simmel, Georg (1992a): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Gesamtausgabe, Bd. 11). Hg. von Otthein Rammstedt. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Simmel, Georg (1992b): »Zur Soziologie der Religion« (1898). In: ders.: *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900* (Gesamtausgabe, Bd. 5). Hg. von Heinz-Jürgen Dahme und David Frisby. Suhrkamp: Frankfurt a.M., 266-286.

Simmel, Georg (1993): »Das Christentum und die Kunst« (1907). In: ders.: *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Bd. 2* (Gesamtausgabe, Bd. 8). Hg. von Alessandro Cavalli und Volkhard Krech. Suhrkamp: Frankfurt a.M., 264-275.

Simmel, Georg (1995a): »Die Religion«. In: ders.: *Philosophie der Mode* (1995b), 39-118.

Simmel, Georg (1995b): *Philosophie der Mode (1905). Die Religion (1906/²1912). Kant und Goethe (1906/³1916). Schopenhauer und Nietzsche (1907)* (Gesamtausgabe Bd. 10). Hg. von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Simmel, Georg (1995c): »Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus (1907)«. In: ders.: *Philosophie der Mode* (1995b), 167-408.

Soeffner, Hans-Georg (1991): »Zur Soziologie des Symbols und des Rituals.« In: Jürgen Oelkers/Klaus Wegenast (Hg.): *Das Symbol. Brücke des Verstehens*. Kohlhammer: Stuttgart, 63-81.

Soosten, Joachim von (1997): »Die Tränen des Andreas Möller. Sportwelten, Leibesübungen und religiöse Körpersymbolik«. In: *Pastoraltheologie* 86, 13-25.

Spaemann, Robert (2002): »Europa – Wertegemeinschaft oder Rechtsordnung?«. In: *Transit – Europäische Revue* 21, 172-185.

Sprondel, Walter M. (1986): »Kulturelle Modernisierung durch antimodernistischen Protest. Der lebensreformerische Vegetarismus«. In: Neidhardt/Lepsius/Weiß (Hg.): *Kultur und Gesellschaft*, 314-330.

Staal, Frits (1979): »The Meaninglessness of Ritual«. In: *Numen* 26, 2-22.

Städtler-Mach, Barbara (1993): *Das Evangelische Krankenhaus. Entwicklungen – Erwartungen – Entwürfe* (Wissenschaftliche Beiträge aus Europäischen Hochschulen, Reihe 1, Theologie, Bd. 6). Verlag an der Lottbek: Ammersbek bei Hamburg.

Stäheli, Urs (1998): »Die Nachträglichkeit der Semantik. Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik«. In: *Soziale Systeme* 4, 315-340.

Starnitzke, Dirk (1996): *Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*. Kohlhammer: Stuttgart.

Stauth, Georg (1999): *Authentizität und kulturelle Globalisierung. Paradoxien kulturübergreifender Gesellschaft*. transcript: Bielefeld.

Steck, Wolfgang (1991): »Die Privatisierung der Religion und die Professionalisierung des Pfarrberufs. Einige Gedanken zum Berufsbild des Pfarrers«. In: *Praktische Theologie* 80, 306-322.

Steiner, George (1990): *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?* Mit einem Nachwort von Botho Strauß. Hanser: München u.a.

Steinthal, Heymann ([4]1888): *Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen des Wissens*. Dümmler: Berlin.

Stenger, Horst (1989): »Der ›okkulte‹ Alltag. Beschreibungen und wissenssoziologische Deutungen des New Age«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 18, 119-135.

Stenger, Horst (1990): »Kontext und Sinn. Ein typologischer Versuch zu den Sinnstrukturen des ›New Age‹«. In: *Soziale Welt* 41, 383-403.

Stichweh, Rudolf (1994): *Wissenschaft, Universität, Profession. Soziologische Analysen*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Stollberg, Dietrich (1969): *Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik*. Kaiser: München.

Stolz, Jörg (2005): »Wie wirkt Pluralität auf individuelle Religiosität? Eine Konfrontation von Wissenssoziologie und Rational Choice«. In: Martin Baumann/Samuel-Martin Behloul: *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. transcript: Bielefeld, 197-222.

Stork, Anette (1997): *Zwischen Professionalität und dem guten Herzen. Ehrenamtliche Mitarbeit in der Telefonseelsorge unter besonderer Berücksichtigung von Aspekten der nichtprofessionellen Mitarbeit* (Beiträge zur Diakoniewissenschaft 75). Dipl. Arb. Heidelberg.

Streeck, Klaus (1993): *Produktive Gemeinschaft. Eine empirische Untersuchung der Schwesternschaft des Evangelischen Diakonievereins Berlin-Zehlendorf e. V. als Paradigma spirituell motivierter Corporate Identity*. Diss. Bielefeld.

Stromberg, Peter (1998): »Konversion und das Zentrum der moralischen Verantwortlichkeit«. In: Knoblauch/Krech/Wohlrab-Sahr (Hg.): *Religiöse Konversion*, 47-63.

Studien- und Planungsgruppe der EKD/Petra-Angela Ahrens (Hg.) (1993): *Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder. Erste Ergebnisse der 3. EKD Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*. Studien- und Planungsgruppe der EKD: Hannover.

Sylvester, David (1997): *Gespräche mit Francis Bacon*. Prestel: München/New York.

Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard Univiversity Press: Cambridge, MA.

Tenbruck, Friedrich H. (1993): »Die Religion im Maelstrom der Reflexion«. In: Bergmann/Hahn/Luckmann (Hg.): *Religion und Kultur*, 31-67.

Teppe, Karl (1983): »Zwischen Besatzungsregiment und politischer Neuordnung (1945-1949). Verwaltung – Politik – Verfassung«. In: Wilhelm Kohl (Hg.): *Das 19. und 20. Jahrhundert. Politik und Kultur, Bd. 2*. Patmos: Düsseldorf.

Thiemer, Gösta (1984): »Die Befreiung von der Apokalypse. Anmerkungen zur grünen Heilslehre«. In: Klaus Gotte/Hans-Joachim Veen (Hg.): *Die Grünen – Partei wider Willen*. Von Hase und Koehler: Mainz, 103-117.

Tillich, Paul (1953): *Der Mut zum Sein*. Steingrüben: Stuttgart.

Tóibín, Colm (2003): »Europäische Identität? Oder: Was Irland mit der Türkei verbindet. Gedanken von der Peripherie«. In: Neue Züricher Zeitung vom 14.04.2003 (auch unter: http://www.nzz.ch/2003/04/14/fe/article8NTZP.html vom 26.04.2011).

Troeltsch, Ernst (1912): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Gesammelte Schriften, Bd. I). Mohr (Siebeck): Tübingen.

Troeltsch, Ernst (1925): *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (Gesammelte Schriften, Bd. IV). Hg. von Hans Baron. Mohr (Siebeck): Tübingen.

Tudor, Henry (1972): *Political Myth*. Praeger: New York/Pall Mall Press: London.

Turner, Ralph (1976): »The real Self: From Institution to Impulse«. In: *American Journal for Sociology* 81, 989-1016.

Tyrell, Hartmann (1983): »Zwischen Interaktion und Organisation I: Gruppe als Systemtyp«. In: Neidhardt (Hg.): *Gruppensoziologie* (1983a), 75-87.

Tyrell, Hartmann (1998): »Handeln, Religion und Kommunikation. Begriffsgeschichtliche und systematische Überlegungen«. In: Tyrell/Krech/Knoblauch (Hg.): *Religion als Kommunikation*, 83-134.

Tyrell, Hartmann/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch (Hg.) (1998): *Religion als Kommunikation*. Ergon: Würzburg.

Ullrich, Peter-Otto (1981): *Immanente Transzendenz. Georg Simmels Entwurf einer nach-christlichen Religionsphilosophie*. Peter Lang Verlag: Frankfurt a.M. u.a.

Ulmer, Bernd (1988): »Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 17, 19-33.

Usarski, Frank (1989): »Asiatische Religiosität als alternativkulturelles Phänomen«. In: *Geographie Religionum* 6, 87-102.

Verba, Sidney (1965): »Comparative Political Culture«. In: Lucian Pye/Sidney Verba (Hg.): *Political Culture and Political Development*. Princeton University Press: Princeton/NJ, 512-561.

Vester, Frederic (1988): *Leitmotiv vernetztes Denken. Für einen besseren Umgang mit der Welt*. Heyne: München.

Voas, David/Daniel Olson/Alasdair Crockett (2002): »Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research is Wrong«. In: *American Sociological Review* 67, 212-230.

Voegelin, Eric ([2]1965): *Die neue Wissenschaft von der Politik*. Pustet: München.

Vögele, Wolfgang (1994): *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*. Mohn: Gütersloh.

Voß, Josef (1990): »Caritas als Wesensäußerung der Kirche im Zusammenhang gesellschaftlicher und sozialpolitischer Herausforderungen«. In: *Caritas* 91, 405-419.

Waardenburg, Jacques (1986): *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. De Gruyter: Berlin/New York.

Wach, Joachim (1931): »Religionssoziologie«. In: Alfred Vierkandt (Hg.): *Handwörterbuch der Soziologie*. Enke: Stuttgart, 479-494.

Wach, Joachim (1951): *Religionssoziologie*. Mohr (Siebeck): Tübingen.

Wallis, Roy (1984): *The Elementary Forms of the New Religous Life*. Routledge & Kegan Paul: London.

Warner, R. Stephen (1993): »Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States«. In: *American Journal of Sociology* 98, 1044-1093.

Weber, Max (1920): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I*. Hg. von Marianne Weber. Mohr (Siebeck): Tübingen.

Weber, Max ([5]1985): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Besorgt von Johannes Winckelmann. Mohr (Siebeck): Tübingen.

Weber, Max ([7]1988): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hg. von Johannes Winckelmann. Mohr (Siebeck): Tübingen.

Wehler, Hans-Ulrich ([3]1977): *Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.

Wehler, Hans-Ulrich (2003): *Konflikte zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Essays*. Beck: München.

Weiss, Christian/Tom Weichert/Evelin Hust/Harald Fischer-Tiné (Hg.) (1996): *Religion–Macht–Gewalt. Religiöser ›Fundamentalismus‹ und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasien*. IKO: Frankfurt a.M.

Weiß, Johannes (1986): »Wiederverzauberung der Welt? Bemerkungen zur Wiederkehr der Romantk in der gegenwärtigen Kulturkritik«. In: Neidhardt/Lepsius/Weiß (Hg.): *Kultur und Gesellschaft*, 286-301.

Williams, Raymond (1980): *Problems in Materialism and Culture. Selected Essays*. Verso: London.

Wilson, Bryan R. (1963): »Typologie des Sectes dans une Perspective Dynamique et Comparative«. In: *Archives de Sociologie des Religions* 16, 49-63.

Windelband, Wilhelm ([2]1903): »Das Heilige (Skizze zur Religionsphilosophie)«. In: ders.: *Präludien*. Mohr (Siebeck): Tübingen, 414-450.

Wischnath, Johannes M. (1998): »Das Evangelische Hilfswerk in der Nachkriegszeit«. In: Krolzik (Hg.): *Zukunft der Diakonie*, 115-134.

Wobbermin, Georg (1913-1926): *Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode, 3 Bde*. Hinrichs: Leipzig.

Wohlfahrth, Albert (1995): *Ehrenamtliches Engagement heute. Das theologisch-psychologische Qualifizierungskonzept für Ehrenamtliche im Altenbesuchsdienst*. Echter: Würzburg.

Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.) (1995a): *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Campus: Frankfurt a.M./New York.

Wohlrab-Sahr, Monika (1995b): »Einleitung«. In: dies. (Hg.): *Biographie und Religion*, 9-23.

Wohlrab-Sahr, Monika/Michael Krüggeler (2000): »Strukturelle Individualisierung versus Autonome Personen. Wie individualisiert ist Religion? Antwort auf Detlef Pollack und Gert Pickel«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 29, 240-244.

Wolf, Christoph (1999): »Religiöse Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland«. In: Jürgen Friedrichs/Wolfgang Jagodzinski (Hg.): *Soziale Integration* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 39). Westdeutscher Verlag: Opladen, 320-349.

Wolf, Karl (1906): *Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes in der Theologie des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Erkenntnistheorie*. Bertelsmann: Gütersloh.

Yinger, John Milton (1970): *The Scientific Study of Religion*. Macmillan: New York/London.

Young, Lawrence A. (Hg.) (1997): *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. Routledge: New York.

Zabel, Hermann (1968): *Verweltlichung/Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie*. Diss. Münster.

Ziebertz, Hans-Georg (1993): *Sozialarbeit und Diakonie. Eine empirisch-theologische Studie zu Identitäts- und Legitimationsproblemen kirchlicher Sozialberufe*. Deutscher Studienverlag: Weinheim.

Ziegler, Paul (1959): »Das Religionsverzeichnis als Grundlage der Konfessionsstatistik«. In: *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland* 85, 422-436.

Zimmermann, Jörg (1986): *Kreuzigung. Versuch, eine gewalttätige Wirklichkeit neu zu sehen*. Fischer: Frankfurt a.M.

Anhang

A Transkriptionsregeln und -zeichen

Die Wiedergabe des Datenmaterials folgt nicht den orthographischen und syntaktischen Regeln der hochdeutschen Sprache, sondern berücksichtigt dialektale und idiolektale Besonderheiten der Sprecher.

Die Kennzeichnung eines Interaktes schlüsselt sich wie folgt auf: Der Großbuchstabe bezeichnet jeweils eine Person, und die nachfolgende Zahl bezeichnet die Interaktionsfrequenz des jeweiligen Sprechers. Eine nonverbale Äußerung mehrerer Gruppenmitglieder ist mit »me« gekennzeichnet.

Satzzeichen stehen nicht für syntaktische Abgrenzungen, sondern indizieren Intonationsveränderungen; dabei bedeuten:

.	stark sinkende Intonation
;	schwach sinkende Intonation
?	stark steigende Intonation
,	schwach steigende Intonation

Sonstige Transkriptionszeichen bedeuten:

auf-jeden-Fall	schnelles Sprechen
gleichzei-	Wortabbruch
:	Dehnung; die Häufigkeit des Doppelpunktes gibt den Grad der Dehnung wieder
egal	Betonung
(iss wichtig)	leises Sprechen
NEIN	lautes Sprechen
<2 sec.>	Pause innerhalb eines oder zwischen zwei Interakten; die Zahl gibt die Dauer in Sekunden wieder

<.>	kurze Pause innerhalb eines oder zwischen zwei Interakten mit einer Dauer von weniger als einer Sekunde
[	Überlappung zweier oder mehrerer Interakte
[[	gleichzeitiger Beginn zweier oder mehrerer Interakte
es=	fortlaufender Interakt, der aus raumtechnischen Gründen ...
=gibt	... bei der Wiedergabe von Überlappungen getrennt werden muss
<<Räuspern>>	Wiedergabe von parasprachlichen Merkmalen, nonverbalen Äußerungen oder gesprächsexternen Ereignissen
...	Auslassung von Teilen eines Interaktes
.	
.	Auslassung von Teilen einer Sequenz
.	

B Francis Bacons Triptychon Crucifixion



Francis Bacon, Crucifixion (1965)
Öl und Acryl auf Leinwand, 197,5 × 147 cm
Neue Pinakothek München

C Abbildungen

D Tabellen